ايضاً
شرح مسلم الثبوت

V. 2

[illegible]

فقیر عبد الصالح از مولوی علیم محمد صاحب همین کتاب را نیز با [illegible] جلد کتاب دیگر
عاریت گرفته داده است آن فقیر چهار جلد کتاب عاریت گرفته بود [illegible]
همون کتابها را که [illegible] رد کرد این کتاب نزد فقیر [illegible]
اگر [illegible] جمیع آنها [illegible] احقر حاضر [illegible]

عبد الصالح

[illegible]

جلد ثانی شرح مسلم الثبوت

از مولانا نظام الدین لکهنوی

رضی الله عنه

سید علی محمد

عین در دروات تابع نبود وزیبات هم
چون بکسر فاست واوی ناقص یائی بضم

انواع عوامل و معنی لغوی و اصطلاحی آن

عامل افزون از صد ای نحوی دوران دان معنوی
هفت از لفظی قیاسی دان سماعی ما بقی

کار کن دان در لغت عامل عوامل جمع گیر
اصطلاحا بدهد اخر لفظ تغیره

جمع مونث بالالف از اسم صفت

با الف جمع تانیث اغلب از وصف نباست
از وصفی که ز جمع بواو و نون رواست

چون مصلیات و زینبات و جیزا را اسم محض جمع با الف و تا بی وجود شرط آمده
جامع این رساله متوجه ذکر آن نشد مثالش مانند طلحات و شجرات در زینبات باشد آنست ۱۲

فعل و فعله جمعشان فعلات با تسکین عین
مطلقا وصف و اگر اسم است اجوفست ای نور عین

در چو ایشان اتباع فا عین و با فتح و سکون
تابع فا خوان چو با فتحست جائز نیست دون

مضموم الفا مانند جملات و غرفات
و غرفه بکسره بضم الفاء و سکون

مثال مکسور الفا مانند سدرات و سدرات و کسرات
سکون عین و فتح

مصنوعی بین ... حروف ثلث اوالف شود واو وباء منقلب از تا باشد واو دیث ثلث تاء منقام

... سل مساجد وضوارب اکالب ومفاتیح ومنادیل واناعیم کرجمع ... نیز بعضی منصرف اند چنانچه روابط

انکه علم کفتار است وبیکری وزیاکه اطلاق کرده اند وسراویل وروابط آنکه مفردات ونیز دبعضی لاینصرف اند چنانچه منقول است

از جمع صد در اصل جمع حضجر بمعنی است بمعنی عظیم البطن وپیش ایشان جمعیه اصلیه چنین وصفیه اصلیه اسود معتبر است

وسراویل را بدو وجه لاینصرف کیرند یکی انکه عجمی است حمل برهم وزنان کرده اند لاینصرف شد دوم آنکه بتقدیر

جمعیه چنین تقدیر عدل عمر چنانکه هر قطعه ویرا سرواله نام نهاده سراویل را جمع او تقدیر کرده اند واما جمعی

که واو وای منقلب از تا بود مثل صیاقله وزبانیه وفرازنه جمع فرزین وفرزان بکسر الفا آن

البته منصرف باشد چرا که وزن مفرد دارد چون علانیه وکراهیه بمعنی کراهت وطواعیه بمعنی طاعت ونیز واین

نیز راجع صحیح کویند چه ایا من مفرد یا منون وجمع ایمن است وصواب منوّن ... ١٢

بدانکه هر فواعل که جمع فاعله یا فعیله بود چنین جواری وحواشی ودواعی ودواعی و

غواشی در حالت رفعی وجری بعد از حذف یا منون باشد در حالت نصبی

بثبوت یا بغیر تنوین مفتوح چنین جاءنی جوار ومررت بجوار ورایت

جواری وشک نیست که در حالت نصبی لاینصرف بود اما در دو حالت

دیگر در منع صرف او خلاف است پس چنین اعلالی که تعلق باعراب کلمه میکیرد

مقدم است بر منع صرف وجوهر کلمه مقدم است بر اعراب خود ومنع صرف

تعلق باعراب کلمه دارد لهذا کفته اند که اصل جاءنی جوار جواری بضم

منون بنا بر انکه اصل در اسما صرف است وضمه بر یا ثقیل بود

انداختند یا بالتقاء ساکنین افتاد جوار شد ومررت بجوار نیز بهمین قیاس

بود وسبب منع صرف است که قبل از اعلال وبعد از اعلال نیز داشت

منصرفت تنوین او را تنوین صرف میکیرند وبعضی از انها که بعد از اعلال

لاینصرف است محذوف را بمنزله مقدر میدانند زیرا که اعراب بر

راه جاری شده است واین تنوین را بعد از حذف تنوین صرف عوض یای

محذوفه یا عوض حرکت آورده اند واما بعضی از انها که قبل از اعلال نیز لاینصرف

بود اعلال ندارد زیرا که در حالت جری ونصبی تنوین بفتح باشد لیکن

در حالت رفعی چنین ضمه یای جواری بغیر تنوین را جهت ثقل حذف

کنند وتنوین عوض او بیاورند یا بالتقاء ساکنین بیفتد جوار شد ١٢

لیک در تأنیث الف قایم مقام علتین

منتهی الجمع است هر دایم مقام علتین

مانع الصرف است در ترکیب خرجی مستند

نیست توصیفی اصلا فی صوتی اسنادی عدد

تأنیث و مسند ظاهر و ضمیر

اسم ملحق با علامت دان مؤنث مطلقا

یا بر بعض و الف مطلق علامت دان و نا

قد زاد بعضهم الیا نحو ... زید وزعم انها التانیث ولیس ذلک الحجة لجواز ان تکون صیغة موضوعة للمؤنث مثل هی وانت ۱۲

دان حقیقی آنچه از حیوان مذکر باشدش
گر بود مسند مؤنث را علامت بایدش

ور غیر حقیقی مسندش باشد روا
نیز اگر تانیث از مسند شود مفصول ادا

راجح ترک علامت دان چو فعل مدح و ذم
شد بالاصل یا مفصول ان لفظیست ثم

فایده هرگاه مؤنث حقیقی فرادی شد ترک علامت جائز است مثل سار الناقه ١٢

قد یحذف التاء من الفعل المسند الی مؤنث حقیقی من غیر فصل وهو قلیل جدا حکی سیبویه قال فلانة الی عقیبه ١٢

نحو دخلت الدار هند و دخل الدار هند و زید ضربته هند و ضربته هند و طلع الیوم الشمس و طلعت الیوم الشمس و الشمس و القمر نوره هند و نورته هند ١٢

جز بالا فصل تانیث حقیقی کز بود

موجب ترجیح الحاق علامت میشود

ظاهر واسم ومثنی ومسند ظاهر وضمیر

ظاهر اسم مثنی را چو فردش مسند ار

کن الف الحاق ان در غیر ظاهر اختیار

در مثنی بار میگردد بر اصل خود اخیر

گر الف باشد وگر حذف است جایز نیز گیر

زايد و مبدل پس ز ممدود كر با واو خوان

ليك در غير ثلاثى خوان بيا مقصوران

جمع واسم جنس ومسند ظاهر و ضمير آن

چون مثنى كن ادا جمع مصحح را بنا

فتح باقى در مذكر حذف كن مقصورا

جمع دارد حكم تانيث آز نه با واو ست و نون

ظاهرش چون ظاهر غير حقيقى دان كنون

باضمير جمع مسند را تا با نون بيار

مسند تذكير يعقل را تا با واو دار

مثل الرجال قالت

بي علامت ظاهر جمعي كه با واوست و نون

شد علامت واو مسند با ضمير كشت چون

جمع الزيدون قالوا المسلمون قاموا

قوم و تانيث سحاب و نخل و امثالش روا

دان مذكر چون بشر رهط و انام و ناس را

جمع قلة است چون مجرد بی قرینه او را بر عشره وما دون وی اطلاق کنند وجمع کثرة اکثر
جمع مجرد نیز از قرینه بر عشره وما دون وی اطلاق نکنند

افلس جمع صحیح واخوة انهار السنة
جملة جمع القلة جمع الکثرة دان با قرینه

جمع الکثرة بفتح کاف

جمع القلة یدل علی ثلثة فما فوقها الی العشرة وجمع الکثرة یدل علی ما فوق العشرة الی غیر نهایة ویستعمل کل منهما موضع الاخر مجازا مع القرینة نحو ثلثة قروء وارتقی رجال

با الف یا جمع یا با واو ونون جمع صحیح
کم چو جمع الکثرة بر مافوق ده گردد صحیح

جمع صحیح مذکر یعقل از اسم محض
ز اسم محض یعقل نی تا و یا تا از علم
جمع مذکرش بواو ونون بود بر د اسم

یا الف اسم مؤنث شذ کر اعلام ذکور
مثل ورقاءون وسلمونست جمعش بی

همچنین اگر مذکر را علم ...
جمع او بالف ...

جمع صحیح مذکر یعقل از اسم صفت

زاسم بی تا جمع وصف یعقلش باواو ونون
زافعل فعلی هم و فعلان فعلا ندرون

جمع اعلون واصلون جمع اعلم اعلم و افضل فضلی یعنی فعلی ... مذکر ... مؤنث
او فعلاء بالف ممدوده است
بواو ونون جمع او نیامده ونیکو نیست ...

ذان عوض بر ترک لا مشر واو ونون در چون سنون
درچو ارضو تا مقدر زو عوض دان واو ونون

بسم الله الرحمن الرحيم

...دي عمّم الاكمل والصلوة على سيد انبيائه واله واصحابه ممن حوى الاتقان بسم الله الرحمن الرحيم

...ل فاربعة تهدام بها في حيز ظاهر في ان الاصل بمعنى الدليل والذي يتبنى على مقتضى ما سبق الا

...م على مقدمة فيما تفيد البصيرة ومقالات في المبادي والاصول في المقاصد ان يكون

...اسما لمباحث كالمقالات فيبقى الكلام على هذا الاقتصار وبيانه بتفصيل ما سبق ان

...ب اربعة ابواب مسماة بالاصول فكانه قيل فاربعة ابواب لابحاث معقودة بالمقاصد وهي باحثة

...ع هو اربعة لكذا فلا بد من الكلام على مسائل المباحث العامة للاثنين فقاعد [illegible] في

...ل او يذكر بعد ما يعم وكذلك ان يقدر على الظاهر وبكل ما سبق على انه باب الاصول الحقيقي

...بعد ما يحث بعد الموضوع بالمقاصد الذي هو الدليل فلم يبق الا بيان اربعته فشرع فيه وقال

...ان الوحي متلو او لا او غير قول كل الامة او لا اعتبار وحاصله ان الدليل وحي او غير وحي

...هو الكتاب او غير متلو وهو [illegible] والثاني قول الامة كلها وهو الاجماع او لا اعتبار واحد

...الاخر في العلة والحكم [illegible] الا ان الشيء ظاهر ويندفع بانه وجه الضبط لكن ينتقض

...ن الذي هو مساواة الله تعالى الفرع مع الاصل القياس ويدفع بان المراد الوحي الظاهر

...خفي ولقائل ان يقول ان اجتهاده صلى الله عليه وعلى آله وسلم وحي فيدخل في السنة

...بين القياس لا يحكم بشيء او [illegible] فيس [illegible] على الاربعة [illegible]

...المستقر [illegible] ظاهر الخلاف القياس او [illegible] وهذا [illegible]

...[illegible] الا وضح ان يقال ان الدليل وحي متلو او لا والثاني دليل [illegible]

...[illegible] اجتهاد او لا او قول غيره [illegible]

...[illegible] في هذه الاربعة افتقاره الى دفع ان في [illegible]

فلا يصح الانحصار وهي كثيرة نذكر منها الكتاب الاول الشرائع السابقة المنزلة على الانبياء السابقة
اندراجها في المقبولة ان حجيتها عند قص الله تعالى او رسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيكون تقريرا
او السنة فهو الدليل وثبوته خفاء فان الشرائع السابقة انما يكون حجة اذا كانت غير منسوخة فقص ال
مع عدم الانكار الى النسخ دليل على بقائها فالحجة انما هو الشريعة وطريق ثبوتها القص فمثله مثل رواية
مثلا فلا اندراج الحكم وسلوح في موضعه بالسند اركانه والاشبه ان لا اعتماد على اهل الكتاب لتحريفهم
عن مواضعها ولم يوجد النقل المتواتر فيما لا يكون في هذه الشريعة المباركة اللهم الا ما شذ فلا بد من ال
فهي من الكتاب او السنة لان المراد بهما اعم من ان يكون بطريق الحكاية ولذلك يصح قول
اقم الصلوة لذكري قران ولكن يرجع الى اللفظ واشباهه الاستحسان واندراجه ظاهر فا
الدليل المعارض للقياس الجلي ومن زعم انه خامس الادلة بمعنى آخر ثم رده كما يفهم من ال
عن الشافعي من استحسن فقد شرع اذ معنى ذلك كما سيطلع عليه ان شاء الله تعالى او المتهم ما قيل ال
استحسان مختلف فيه والثالث الاستصحاب وهو ان كان دليلا كما زعمه غيرنا فهو حا
ان حاصله الاستدلال بالثابت فيما قبل على بقائه وثبوته ان كان بدليل شرعي فالا
به والا فلا عبرة به وسيتضح ان شاء الله تعالى والرابع قول الصحابة رضي الله تعالى عنهم وهو حجة ع
ان ظاهر حالهم السماع من صاحب الوحي صلوات الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه فهو الدليل
يل وتفصيله في موضعه والخامس المناسب المرسل وهو يفوي ... الا ما لا ... وجه
عندنا فلا يرد نقضا علينا والاعلامي قال به لان النص المعتبر عليه من الكتاب او الاجماع
لازم فهو دليل الزامي او يعترف بالزيادة ولا يصح على الانحصار في الاربعة وتفصيل
ما يتشرح به الصدر والسادس التلازم والتعاند فيثبت بثبوت الملزوم يستدل على ثبوته
وبانتفائه اللزوم ويثبت احد المتعاندين يستعلم نفي الاخر وبنفيه ثبوت الآخر وباجتماع

على انتفائه

الا في الانفصالية وينبغي ان يعم الاقتراني ايضا نحو كل من صح طلاقه صح ظهاره الكافر ممن صح طلاقه
وقد فصل في المختصر وانت تعلم ان التلازم واخواته ان ثبت بـ[illegible] شرعية فهو الدليل والا فلا
مجال للعقل ولا يخفى عليك ان العلة قد تثبت معها احدهما فلا يخرج ان تثبت كلية وان
قيل للابدان يثبت وضع المقدم او رفع التالي او التلازم باحدهما فهو الدليل بالالتزام كالاقتضاء
والدلالة والاشارة قلنا مثله القياس فان الاصل يثبت الحكم ويدل بالالتزام على ثبوت
حكمه في غير محله بالالتزام فجعل دليلا على حدة دون غيره تحكم والحاصل انه ان اريد بالالتزام من ان يكون
بالالتزام جليا او خفيا نظريا مفتقرا الى تامل يسير او شديد فالقياس داخل فيها فجاء التحكم وان اريد
فبطل الحصر التبيه فان قيل لا يرد على اصحابنا فانهم قالوا ان اصول الشرع ثلثة والاصل الرابع
القياس كما في البزدوي وامثاله وانما افردوه لان كونه شبيها بالمنفرد فان ظهور الحكم بالراي قلت
فح آل النزاع الى اللفظ فان من زاد على الاربعة اراد ان ثبوت الحكم بالنص المجرد والنظر فيه او
بغيره وذلك اقسام منها القياس والتلازم ونحن اردنا ان مرجع الكل الى النص او الاجماع فتدبر
على انه لا يتم على المتاخرين الجاعلين القياس اصلا رابعا كالثلثة والله اعلم السابع الاباحة
والحرمة الاصليتين في المنافع والمضار لقوله تعالى احل لكم ما في الارض جميعا واحل لكم الطيبات
وقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد عرفت في باب الحكم ما فيه ونعيد
حاصلا انه ان اريد بالاباحة الاصلية ان الشرع دلنا على ان ما لم يحكم فيه خصوصا من الشرع فهو مباح
فهذا ان تم فالاباحة من الشرع وان اريد ان فقد الدليل بخصوصه ملزوم الاباحة بمعنى عدم الحرج
لعدم الحكم فلا نزاع فان الكلام في الادلة المثبتة للاحكام الخمسة التي هي خطاب الشارع وان اريد
انه ملزوم لها بمعنى الاباحة الشرعية فهو مم كيف لا حكم للعقل خصوصا عند هؤلاء من الاشاعرة والقائلين
الاستقرار مثل الوتر مؤداة على الراحلة كما في الاحاديث فلا يكون واجبا لان الاستقراء الواجبات

افادلنا الخطا الموجود عليها بخلاف النوافل فان فيها سعة والعذر فيه اي استغراق الحيات ابا نفع

الاتفاق في حكم الكفارات متضمنة لعلة في الشرعيات كما يشهد به البديهة ولئن لم يساعد عليه فمثله

مثل التلازم التاسع الاخذ باقل الاقوال عند فقدان الدليل كدية الكتابي فقيل الثلث وقيل النصف

وقيل الكل والاعتذار ان ذلك ثابت بالاجماع فان الكل متفق على ثبوت الاقل مطلقا اي اعم من ان يكون

فقط او مع الزائد للتعارض مع ان البراءة كانت ثابتة والعاشر الاحتياط كما في المثال المذكور والا لا دليل على الزائد صح

ان مفاده ليس اثبات الحكم فان من الظاهر ان كونه احوط لا يفيد الا ان يراعى لاحتمال الحقيقة في غيره

ولا يدل على انه الحكم الشرعي ولئن سلم فذلك الاحوط ثابت بالادلة الشرعية وانما احد المرجحات عند التعارض

ولو كان دليلا استقلالا لكان من الادلة المرجحة بطريقة كما قيد به الحادي عشر فقد الدليل بعد الفحص البالغ فانه

يفيد عدمه وهو يفيد عدم الحكم ولا يخفى انه انما يفيد عدم حكم وكلامنا في اثبات الحكم الشرعي ومنه مثل

انعدام الاحكام قبل البعثة والثاني عشر الالهام والاعتذار من قبلنا انه ليس بحجة والقول الفصل فيه انه

ان كان عبارة عن الالقاء في النفس من غير ان يكون فيه بينة على انه من عند الله كما يدل عليه كلام علمائنا

فعدم حجيته ظاهر وان كان عن الالقاء في النفس مثله في نفوس الانبياء والابرار عليهم السلام والصلوة وعلى

افضلهم واله الطاهرين فلا خفاء في اعتباره بل لا ابعد ان يكون هو اقوى الطرق الموصلة الى العلم لا يأتيه

باطل من بين يديه ولا من خلفه والكلام في انه هل هو خط غير الانبياء عليهم السلام والصلوة

والحق انه خط وهو من الاولياء غاية الامر ان الانبياء مخصوصون لطرق لا يوجد في غيرهم وكيف

مسلم فان قطب الاقطاب الغوث الاعظم الشيخ عبد القادر محي الدين الجيلي رضي الله تعالى عنه وعن

محققيه ومريديه واتباع اتباعه قد تكلم مع الحق تعالى وهو مشروح في الرسالة الغوثية نفع الله تعالى بها

خلص عباده ولا يستبعده الا من لا خلاق له عند الله تعالى وهذا العبد قد شاهد في شيخه شيخ شيوخ

المشايخ الكرام قطب الوقت راس الصوفية الابرار الصافية القلوب من اولياء الله تعالى السيد عبد الرزاق البانسوي

الى النبوي سلمه الله تعالى ووفق عباده لاقتفاء اثره واتباع محاسنه وان رزقوا من حظوظه الخاء
الكشف والالهام كسماع لسان الغيب والتكلم مع الحق تعالى او الاستفادة من الارواح الطيبين
كارواح الانبياء عليهم السلام والصلوة خصوصا من روح سيد المرسلين عليه السلام وعلى آله ومن روح احبابه
ومحبيه خصوصا من امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله تعالى وجهه واولاده الكرام وزوجته سيدة
النساء رضي الله تعالى عنهم وعنها وخصوصا من قطب الاقطاب الغوث الاعظم رضي الله تعالى
عنه وعن آله الطيبين تضيق عنها نطاق البيان والتحرير ثم وجد مسئلة في اصحابه كثرهم الله تعالى
وسعود انشاء الله تعالى الى تفصيله في موضعه ومع العذر ان الكلام في الادلة التي يستفاد
منها الاحكام بالنظر والالهام الذي مثله مثل الوحي المتلو وغيره ليس من هذا القبيل فقد زيد او في
محصول الامام الرازي وجوه اخر نحو ما ذكر ومن اشتهى ان يعرفها فعليه بمطالعته وتصحيح العذر
عند ذلك والله اعلم ثم هي اي الادلة الاربعة راجعة الى الكلام النفسي وهو النسبة الخبرية وكيفية ذهنية
اي قائمة بالذهن مجعولة اي مخلوقة معها مخلوطة بها ارادة افادة المخاطب لتلك النسبة القائمة بالنفس بالضرورة
الوجدانية فان من تكلم بزيد قائم يحصل في نفسه نسبة معها ارادة افادتها هذا ظاهر اما الرجوع فلانه
لولا افادتها تلك النسبة لما كانت دلائل ثم هذا الحكم بالنسبة الى كل متكلم فالكتاب كلام نفسي للحق
تعالى والسنة لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم والمجمع عليه للمجمعين والقياس وهو مفاد كلام
الامام على راي او بالنسبة الى الله تعالى لانه لا حكم الا لله تعالى مجازات تلك النسبة الذهنية التي هي كلام
النفس حقيقة غير الصورة العلمية كالكيفيات السارية في الكميات لان الصورة العلمية لا يلزمها ارادة
الافادة ضرورة وانها لازمة لتلك الحقيقة كالكيفيات الكمية فانها غيرها ولازمة لها جعلا
ووجودا وهي كالتكعيب والتثليث مثلا فان نفع ما قيل في حواشي الفاضل ميرزاجان على شرح المختصر
تحقق في نسبة زيد قائم مغايرة لمفهوم الاخبار ولنسبة الواقعة التي بينهما وللصورة العلمية الحاصلة منها بكذبه

الوجدان فلا يكون الكلام النفسي مغايرا للعلم ومغايرتها للاخبار والواقعية ظاهرة ولذلك قال من القائل
وانا نحقق نسبة بين زيد وقائم علما بعد علمه الشرح مغايرة للنسبة القائمة بزيد وقائم المتحقق في الواقع وكذا
للنسبة الذهنية التي هي عبارة عن صورتها القائمة بالنفس التي هي العلم فانه قائمة بنفسها بنفس المتكلم فالظاهر
انه غير واقع بل الحق انها الصورة العلمية للنسبة الواقعية من حيث تفاد بالكلام فهي من حيث انها
في الواقع خارجية ومن حيث انها صورة تعبير مطابقتها له علم لها ومن حيث تفاد بالكلام كلام نفسي و
انه فاجعة ظاهر فانا بينا ان الوجدان يحكم بان النفسي حاصل مع خلط ارادة الافادة والصورة العلمية
لكنك تنكر وجدان ذلك القائل متهم مع ان النفسي قد يتحقق بدون اللفظي كما في الحق تعالى
وقيناه الصافي فتدبر نعم اثبات كونها اي تلك النسبة الذهنية حقيقة بسيطة غير العلم والارادة عسير اما
عند البساطة فلان تلك النسبة يكون خبرا وانشاء فكيف يكون بسيطة كما يقولون في الله تعالى
واذ هي مخلوطة بالعلم والارادة فالفرق مشكل ولذلك عسر لانه مما يشهد بتكذيبه الوجدان قيل في
تلك الحواشي اختلفوا في ان الالفاظ موضوعة للامر الخارجي او للصورة الذهنية فالنفسي اذا كان مفاد
اللفظي فلا يكون امرا خارجيا لم يكن الا الصورة العلمية وحاصله ان النفسي مدلول اللفظي وقد صرح به غير واحد
وقد مر قبيل نص عليه المصنف في باب الحكم وههنا اشارة اليه ولذلك قيل ان المراد بالنسبة هي
مع المنتسبين فان النفسي مدلول اللفظي ومدلول الادلة هي معهما ومدلوله الامر الخارجي
او الذهني الذي هو الصورة العلمية والاول باطل بالاتفاق والضرورة فان الكلام النفسي قائم بالنفس
فيكون هو الثاني وهو المطلوب اقول فيه بحث فانه منقوض بالانشائي فان الطلب الذي هو
مدلول الانشائي غير تصور النسبة الطلبية ضرورة فالحل ان الحصر المذكور في الاختلاف المشهور
ثم فلنجز ان يكون مدلول نفس النسبة بقطع النظر عن كونها واقعية او متصورة بل من حيث قيامها
بالنفس مخلوطا معها ارادة الافادة هذا ولا يخلو عن خلاف لفظي او ظهور الحق مع القائل تفصيله انه قال

انه قال بعد هذا الكلام والتفصيل ان تحقق الكلام النفسي في الثالث غير الصورة العلمية ظاهر فان الطلب غير تصور النسبة الطلبية بين الضرب والمخاطب فالاول قائم بنفس المتكلم والثاني بمجموع طرفيه واما تحقق النسبة بين زيد وقائم الا الآخر نامر والصورة العلمية بما يطلق على النفس الحاصل في الذهن واذ قد ثبت عند ذلك الفاضل افتقاء بالكلام النفسي القائلين باتحاد العلم مع المعلوم فالحاصل في الذهن من حيث هو هو معلوم ومع اقترانه بالعوارض الذهنية علم وح فنقول انا اذا اردنا افادة نسبة زيد قائم فههنا كلام لفظي تخيلا او وجودا وارادة الافادة والافادة والعلم المتعلق بها وبنفس النسبة الواقعية ونفسها في النفس ولا يصلح للكلام النفسي الا الاخير فكونه مغايرا له يكذبه الوجدان ويشير اليه ما نقل فيما مر عنه والاشاعرة قاطبة اذ نفوا اتحاده مع العلم وكانت الصورة الحاصلة هي العلم عنده فظن انهم يثبتون الكلام صفة مغايرة بالعدد له فكذبه بشهادة الوجدان وقال انما النفسي هو المعنى الحاصل في النفس وهو العلم وانما التفرقة بالاعتبار وهذا الاعتبار عليه فالمص ان اراد في مقام دفعه ان الكلام النفسي مغاير بالعدد للحقيقة العلمية التي هي تلك الصورة من لوازم ملاحظة ارادة الافادة تخيلا او وجودا ففيه مناقشة بل الكلام النفسي هو النسبة الحاصلة مقرونة بارادة الافادة مع صحة التخلف وان اراد ان الحقيقة العلمية غيره فالمعنى الفهم منه لفظته في الكلام النفسي فان كانت حقيقته في الحقيقة العلمية وتعلقه بهذا المقام ان ذلك الفاضل بتقصيد الرد على قائلي الكلام النفسي بانه امر قائم بالنفس مغاير للعلم والارادة مناف للسكوت بانه لا تحصل الا حقيقة علمية فيرد عليه انه في داود هم في داود كم فرق بين مريد ومراد فان العلم غيره وانما هو مخلوط به مجعول معه ضرورة وانما زعم ان العلم هو المعنى الحاصل في النفس فرد بان الكلام النفسي لا يحده الادراك فرد على هذا القياس الكلام الا كسند لا يحدث في وضع الالفاظ ومعان بما مر في اوائل المبادي اللغوية فحاصل تضعيف المص ان اعتراضه على اهل الحق في الكلام النفسي بانهم لم يفرقوا بينه وبين العلم والوجدان بخلافه ساقط وان كان قوله في نفسه انه الصورة

العلم صحيحا وتخطئة انما هو على زعمه فانهم وبعد هيهنا دغدغة وتفصيلها ان المتكلمين من اخرهم منكرون الوجود
الذهني فلا وجود للنسبة مع المنتسبين اللذين في الخارج تحققا وانتزاعا فاذ قد تبين ان فيما لا يتحقق الا تلك
الامور فيما لا يصلح للنفسي الا مضمون زيد قائم حالا في النفس نفسه وهو مخالف لمزعوم قائلي النفسي فلا بد
من ان يكون النفسي غيره ويكذبه الوجدان والقضية مدلول اللفظي وهو كذلك المضمون خارجا او ذهنا
ولا يستقيل لهما اما الاول فظاهر واما الثاني فلانهم لا يساعدون عليه لانهم منكرون الوجود الذهني وان
نقل اذ ليس يصلح الامر الخارجي للكلام النفسي فهو العلم او غيره لا يصلح بالاتفاق فلا يحصل حقيقة مغايرة
للعلمية برد ولا محيص عنه الا بالقول بان انكار الوجود الذهني الذي هو عبارة عن وجود الاشياء بغير وجودها
الخارجية المتحققة اذ المتوقعة من المتاخرين لا من المشايخ العظام الذين ذهبوا الى الكلام النفسي فهؤلاء
اذ قصدوا الاهتداء الى ما هو الامر عليه ثم اذ وقعوا في بحث الوجود الذهني انما يصادم اصلا
من اصولهم ثم ذلك الوجه في الكلام الحقاني واحد لا تعدد فيه هذه المعاني للادلة الاربعة على ان الكلام النفسي ازلي له
تعالى متحقق بحقيقة واحدة متضمن للامرية والنهية والخبرية وغيرها والحقيقة العلمية سواء كانت واثباتها لا يخرج عن عسر ليس كما
يكذبه الوجدان فان اللفظ المفرد المتضمن لحقائق متخالفة بل على معنى واحد جامع لها كما عرف في اوائل
المبادي اللغوية او بالقول بانه حقيقة اخرى تعدد لو بالنفي البسيط خبر وانشاء وقولهم مفادية
مسامحة او معناه ان افادته على غير طور افادة الالفاظ عندنا ونحو ليست المتعارفة فلا يلزم انهم
هدموا بعض اصولهم وهو انكار الوجود الذهني ومع تشنيع القائل في الحكم بتكذيب الوجدان والاول
اشبه بكلامهم هذا ما تقتضيه عباراتهم واما التحقيق الحق فلا يسعه هذا الكتاب ثم استدل في المختصر
على انها اي النسبة التي هي كلام النفس ذهنية ليست خارجية واقعة بانها متوقفة على
تعقل المفردين وهما الطرفان بخلاف النسبة الخارجية اي الواقعة التي بين الطرفين بقطع
النظر عن تعلقهما التي هي مصداق صدق القضية فلا تكون خارجية فتكون ذهنية لانه لا واسطة

لا واسطة بديهة قيل في حواشي الفاضل مرزاجان المعلقة على شرح المختصر ان التعقل هو حصول صورة المعلوم
في الذهن فلا نم ان تلك النسبة متوقفة على التعقل او لا يلزم ان يكون ان يكون حصولهما في الذهن بتصورهما
حتى يلزم التعقل بل يجوز ان يكون تصورهما حضوريا لا يقال ان القدر المسلم ان تلك النسبة موقوفة على ادراكهما
والادراك اعم من ان يكون حصوليا او حضوريا ولا يلزم من تحقق العام تحقق احد فرديه بخصوصه وهو الحصولي
الذي هو التعقل وهذه مناقشة لفظية فان التعقل متعارف في الادراك المطلق لا سيما في كتب الشريعة
وان لم يساعد عليه فنقول ان ههنا اريد به ذلك والمناسبة ظاهرة فالحاصل ان الخارجية لا يتوقف على ادراك
الطرفين وهي متوقفة فيكون في الذهن واذا التحقيق ان ادراك الطرفين في حصول المتيقن المولد وحقق
الاول فقال اقول انها حاكية والحكاية انما يكون بحصول صورة المحكي لا بوجوده بنفسه وفيه مناقشة لفظية
فان نتيجته حصول النسبة لا بحضورها بنفسها والمدعى حصول الطرفين بحصول الصورة والمقصود
ان الحكاية لما في الواقع لا يتصور الا بحصول صورة جميعا من النسبة والطرفين ولقائل ان يقول لا نم
ذلك فان ادراك النفس ذاتها وصفاتها حضوري فيمكن ان يربط بينهما ويلتزم انه لا يمكن ايقاع
الربط بينهما مدركين بذلك الادراك ولا يبعد والاوجه ان مقصود القائل ان القدر المسلم ان
الكلام الذي سميتموه نفسيا يستدعي للادراك دون الخارجي فيكون غيره ولا يلزم منه ان يكون
موجودا في النفس الا اذا ثبت ان الادراك يستدعيه وهو ممنوع فانه من الجائز ان يكون حضوريا
فيكون المؤدى مع النسبة حضوريا ادراكا وهو القبيل والقال السابق جلي البطلان ولعل لا يحتاج
الكلام عن دغدغة فان الارجاع الى الكلام النفسي الالهي كما يلوح من شرح المختصر او متضمن له كما مر والتحقيق
في علمه تعالى على ما عليه الفلاسفة ومتاخرو المتكلمين انه حضوري بالنسبة الى ذاته وصفاته وسائر الممكنات يحتج
بحجة ما قال المدرك الفاضل باللاري وحجة الصانع مع ما قاله المصنف من ان الحكاية الى الان تخصيص بما سواه تعالى ودفع
منه ان توقف تلك النسبة على تعقل الطرفين لا يدل على ان يكون ثابتة في الذهن كيف ان التعقل عند المتكلمين

لا يستدعي حصول المتعقل في النفس فانهم ينكرون الوجود الذهني فان العلم عندهم اضافة بين العالم
والمعلوم او صفة يتجلى به المعلوم مغايرة له ولذلك قال شارح المختصر في المواقف ان تفسير العلم بحصول
الصورة لا يساعده اللغة والعرف وقال الامام الرازي في بعض كتبه وان كنا نسلم كون المعلوم موجودا
ذهنيا فلا يستلزم ان يكون هو العلم ومع يكون منع ذلك الفاضل جيد وان كان المستند
محل مناقشة وقريب منه ان التوقف على التعقل لا يساعد عليه الكلام الحقاني وان قيس
على الشاهد فلا يساعد عليه وان قيل نجد من انفسنا عند التكلم في النفس حالة فيها فلا يدل من القيام
بها فهذا ان سوعد عليه فهو كلام آخر مغن عن ذلك الاستدلال مع انا نقول اذ لا وجود سوى
الخارجي فلا يوجد في النفس الا الادراك والارادة ولا محيص الا بالقول بالوجود الذهني او ان الكلام
النفسي ليس من لوازم اللفظي فالكلام اصطلاحي محض وح فلا يصلح ما اشار اليه من حديث الوجدان
وح كونهما الذهني واضح فالاستدلال كانه تنبيه او لعل الله تعالى يحدث بعد ذلك واعلم
انه بعد الرجوع الى كلام الفاضل ظهر انه قد حرف الكلم عن مواضعها فانه قال بعد ما وجه كلام المختصر
على ما حسبه وقرره وما نالية من قبيل قال في شرح المشرع فان قيل على ما ذكرت من ان المراد
بالنسبة النفسية الكلامية صفة للنفس موجودة فيها وجودا متاصلا كالارادة لانم توقفها على تعقل الطرفين
قلنا افتقار النسبة الى الطرفين ضروري ولا يجوز ان يكون القائم بالنفس هما الطرفان بوجودهما
العيني بل بصورتهما العقلية وهو معنى التعقل اقول كون النسبة يقتضي وجود الطرفين عند قيامها بالنفس
بوجودهما العيني لا يقتضي ان يكون حصولهما بصورتهما العقلية حتى يلزم التعقل بل يجوز ان يكون قيامهما
باعتبار وجودهما الذهني لكن وجودا بنفسه لا بصورته حتى يلزم التعقل وقد مر ان وجود الشيء
في الذهن لا يقتضي تعقله وانما المقتضي لتعقل الشيء وجوده في الذهن بصورته المطابقة لذي الصورة
في الماهية او المخالفة على اختلاف بل الحق ان وجود الطرفين ههنا في الذهن بنفسهما لان

لان اتصاف الذهن بالكلام المركب من الطرفين وقيام الكل لا يقتضي قيام الجزء اذ العارض بمعنى القائم
لا بتصور عروضه لا بتمامه فالاصوب ما ذكرنا فتامل فيه انتهى والذي اراه انه لو تحقق الذهن بمعنى وجود فيه
الذهن امر واضح كيف اذا سلم وجودها في النفس بنفسها فلا مجال للانكار اصلا وانما الكلام على ثبوته للطرفين
وهو الابتناء على التعقل على طور شرح الشرح وحاصله ان القدر المسلم ان ادراك النسبة متوقف على
ادراك الطرفين وهو التعقل واما ان وجودها بنفسها متاصلا يستدعي للتعقل فغير واجب التسليم
بل الذي استدعاه هو وجودهما بنفسهما متاصلا في النفس وهو التعقل بل هو اولى او اخر وصاحب [illegible]
في الحق تعالى وكذا في الاذهان السافلة فما في شرح الشرح من ان توقف النسبة على وجود الطرفين على الوجه
لا يستدعي التعقل ثم وان كان المدعى واضحا وما في الكتاب انما يساعد عليه اذا كانت النسبة حاصلة
في النفس بحصول الصورة فانها حينئذ اي الكنه واما تحققها في النفس كتحققها في الخارج فليس حاكيا اصلا بل
من نحو تكلف في شرح الشرح من ان مراده صفة للنفس متاصلا حاكية فانه لا يعقل سوى هذا النحو من
الوجود ولا يبعد ان يمنع الملازمة بل الدعوى بالبرهان ولكنه مندفع بان ذلك الفاضل قد وجه كلام المحشي الى نحو الذي
فلا يمكن منع المنع فافهم جدا ولئن عرفه ما في الكتاب فلا يحتاج الى تدقيق فانه غير راض به كما يلوح من اخر كلامه
فتامل واما الان ثبات في الخارج فلها ايضا فلا حكاية فتدبر وهل الحصول كحصول الصورة او
بنفسها فالظاهر انه من قبيل الاول فان المستفاد من الالفاظ علم حصولي وعلم النفس بذاتها
وصفاتها الجزئية وان كان حضوريا لكن بالنيابة عنها حصولي فتدبر جدا الاصل الاول في مباحث الكتاب
الكتاب والقران لفظان مترادفان والثاني اشهر وعرف القران بالمنزل من جناب الحق تعالى للاعجاز
بسورة منه ظاهره انه تعريف لمعنى الكل وقد يوجه بان المعنى بسورة من جنسه في الاعجاز وعلو الطبقة في
البلاغة ورد عليه على تقدير كونه تعريفا حقيقيا بانه ليس بجامع اذ ضرورة ان القران هو الكلام المخصوص
والانزال والاعجاز من العوارض وليس بشي الا ان يقال لا بد من ان يميز اجماعا عداه معرفا والا فيد فلك

الاصل الاول في الكتاب

لما عداه صار مانعا للتعريف لا لكونه للاعجاز لانه ليس لازما بينا ومن شرط الرسم المميز ان يكون بينا وذلك
لان كونه معجزا انما يعرفه الافراد من العلماء كذا في شرح المختصر وزيد فيه بان معرفة السورة متوقفة
على معرفة القرآن فيدور فلا يكون تعريفا حقيقيا بل تعريفا لفظيا اقول كونه للاعجاز وان كان كذلك
اي لازما غير بين لهم ولكنه ليس مما لكن الانزال لاجل الاعجاز لازم بين فقد اي في القرآن وقع فأتوا
بسورة من مثله في مقام الاعجاز فيكون من الاشهر نعم انه ليس لازما بينا بالمعنى الاخص ولكن ليس من
ضروريات الرسم ان يكون اللازم البين كذلك قوله لا تعرفه الا الافراد من العلماء انما يصح في كونه معجزا
لا في كونه منزلا للاعجاز فتدبر قوله بالسورة اي لان مقصود الرواية لكن ليس لازما بينا بالنسبة الى
المعرف اي ليس اعرف منه والتعريف يجب ان يكون كذلك والجواب ان القرآن يعرفه
كل احد بدون الاشتغال بهذه الخاصة ولكنه لا يعرفه بهذه الخاصة فلا مضائقة في ان يعرف
بها لتفيد هذه المعرفة وبالنسبة الى هذا التعريف اخفى وانت تعلم انه تكلف وتطويل مستغنى عنه
واعتذر عن الدور بان السورة اعم من سورة القرآن فانها طائفة من كلام الله مترجمة من اولها
واخرها توقيفا وهذه تعليل انها بهذا المعنى غير متقارنة فيكون التعريف بالاخفى ويتجه عليه مثل ما مر
ويتجه على قوله فقد صح انه يفيد انها معجزة القصار ويتجه انه لو افاد البتة لا يتم ما ذكره فتدبر
فيه المشهور في تعريف القرآن ما نقل بين دفتي المصاحف تواترا وفيه دور ظاهر لان المصحف
ما جمع فيه القرآن ولا اعتداد بمثل ما مر من ان المراد به الصحيفة مطلقة اي ما جمع فيه الكلام
اللفظي ويتجه عليه مثل ما مر والحق انه ليس تعريفا بل تعيين الاسم للمسمى فان الكتاب قد يطلق على غيره
ككتاب سيبويه والقرآن ايضا يطلق على المقروء مطلقا فلا مضائقة في ايراد لفظ يوهم الدور
قوله في التعريف اي المشهور لانه هو الظاهر مع ان ناقل جزئي والفاضل زعم
شارح المختصر في تحصيل العلم متعلق بالمشهور فان قلت ما تصنع بما في الحاشية متعلقة بقوله

قوله وكل بعض ان قيل السورة فرد من كل بعض ولا فرد له فكيف يصدق على كل بعض قلت
المراد سورة من جنس تلك الكلام المنزل في الفصاحة قلت لعله قصد تنقيح حيثية القرآن
بالتفسير الاول لا الايراد والاجابة فلا نسلم ان القرآن ليس شخصا فكيف يصح التفسير الاول
ولئن اشير الى التعريف للقرآن نفسه بل الامر جدا مع بعده والله اعلم نعم لو قيل الكل وكل بعض
منه وتحقيقه انه ينبغي ان يكون مثل قل قرانا وليس كذلك في العرف ويجاب بالتزامه فان اشارة من حيث
الكلام من اجزائه قرآن وانت تعلم انه من هذا التعميم اندفع اعتراض الدور وغيره فافهم وهو اي
التعميم الآتي يعرض الفن فانه باحث عن الانواع لا عن الكل والمقصود من التعريف التعيين
الموضوع فليس باسم علم شخصي لان هذا المعنى متعدد الافراد وهي الانواع مثلا كما زعم شارح المختصر
فان قيل انه تمم على التقدير ان يكون تعريفه بمعنى الكل قلت بعيد من كلامه فانه اجاب عن حديث
الدور بما هو الحق عند المصنف بعد علمنا ان هنا ما نقل بين الدفتين وما لم ينقل كالمنسوخ تلاوة وما نقل
غير متواتر اراد بتخصيص الاسم بالقسم الاول ليعلم ان ذلك هو الدليل وهو مبنى الاحكام والا فهو اسم علم
شخصي والتعريف لا يكون الا لحقائق كلية ولئن سلم فيرد عليه ان الكل الفرد كما له افراد في صدور الحفاظ
وعلى السنة القراء فافهم وتحقيقه على انه لا يعد في العرف بمثل هذا التعدد كليا متعدد الافراد وقال
المص في الحاشية بعد النزاع لفظيا والاشبه الاتحاد نوعا لكونه عين المسامحة لان الجزئي لا يتعدد
في آن واحد في اخيار متعددة انتهت والاشبه ان يكون علما شخصيا على مقتضى عدهم بعض الاعلام
وهو متعدد الافراد منه فانهم يجعلون امثال زيد منه مع انه لا شبهة في انه متجدد الامثال من اول حدوثه
الى آخر العمر فان تبدل الاجزاء بالاغتذاء والنمو بالتحلل ووصول الابدال مورث تبدل التشخص فان
قلت انها اعلام للنفس الناطقة قلت بعيد فان المسلمين انما ينظرون عند التسمية الا الى الاجساد مع
الارواح ولئن تنزل فظاهر انهم اذا سموا الاشجار والدور وغيرهما باسامي فلا ينظرون في التسمية الا الى الاجسام

الكل فلا يكون قرآنا هف او يكون بعض غير متواتر عند الكل وهو خلاف ما قررته قلنا وما نقل عن
ابن مسعود من انكار المعوذتين والفاتحة فلم يصح وانما صح خلو مصحفه عنها وهو اما لظهور قرآنيتها او لم
يظهر له امر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بكتابتهما وكان من سنته ان يكتب ما امر به والاولى
شبه ويرد على هذا الدليل اولا كما اقول وجود النقل بمبلغ التواتر في كل حين لكل احد ليس بلازم لان القدر
المسلم ان التوفر قضى اقامة ان يأخذه مبلغ التواتر واما اعطاهم لكل احد فلا يجب المساعدة عليه وليس
لكل احد ان يفحصوا عن ذلك المبلغ لانه من الجائز ان يحصل له العلم باحتفاف القرائن عن خبر ذلك
المبلغ فاكتفى بذلك ولكن ليس من الواجب ان يكون ذلك الاعطاء والفحص في كل حين كما في القراءة المشهورة
المنقولة آحادا ثم المشتهرة تواترا فوجوده مع التوفر ليس على مستلزمه لذوح لا يلزم التواتر عند الكل
وخلاصته منع اقتضاء توفر الدواعي النقل المتواتر ولا يبعد لاحد ان يقول انه وان لم يلزمه لكل في كل
حين مطلقا ولكن اذ الاسلام يتزايد ساعة فساعة والحرص في التعلم والتعليم في مكان لا يسلكوا القياس
والنظم يتعلق بنفس فوائد دينية جمة ومع ذلك متضمن للتحدي واصالته للاحكام وغير ذلك يبعد كل التبعد في
العادة ان يختفي كون الفاحصين الباذلين جهدهم كله في التفتيش عن اساس الدين واعاليه بحيث لم يصل
اليهم او يصل بخبر واحد واما المشهورة فلا بد من ان يحملها على نسخ التلاوة ولا يوفر فيه هذا غاية الكلام
فتدبر ويرد على هذا الدليل ثانيا لبعض المعاصر ولطفه رضي الله تعالى عنه انه صاحب المحكم وطال مكثه عنده
في هذا الاوان حتى بقي بل انه منقوض بخبر الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم فانه اصل الفقه وايضا منقوض
لسائر المعجزات اقول الاصالة واحدة من الدواعي والعلة التوفر والحاصل انا لم نجعل كلا من الاصالة و
التحدي والاعجاز علة التواتر بل جعلنا توفر الدواعي على النقل منها الاصالة والتحدي فانتقض شيء والدليل
آخر على ان الاصالتين تتفاوتان فاصالة القرآن لكونه كلام الله تعالى وهو لمثابة لا يرخص احد في ان يقعد عنه
بخلاف اصالة خبر الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم فلا تبعث الاشتباه من عدم ابرازه التواتر في ابرازه

التواتر في اثبات الكلام الالهي وفيه ما لا يخفى فان اصالة الخبر النبوي صلوات الله تعالى على صاحبه وعلى آله
الطاهرين ليست الا من جهة انه من الله فاستويا والاشبه ان اصالة الكلام الالهي بالنظر الى المعاد ونفيه
باعتبار تعلق السعادات به ولذلك ترى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يرويه ليأمن عن النسيان و
كذلك اصحابه وتبعهم رضي الله تعالى عنهم ولم يكتب الخبر النبوي صلوات الله تعالى على صاحبه وآله الطيبين ولذلك
اكتفوا فيه بالمعنى واورد هذا الجواب في شرح الشرح فان المناقش له ان لا يسلم الدليل فنقول ان تنقيح المناط يقتضي
الشهرة في الكل او لا تقتضيها في شيء مع ان الفرق بين ورود بأنما كما قيل على التوفر من التحدي والاحالة
للتحدي والجمع كالتسمية على رأي فهو رأي من جعلها من القرآن وغيرها من اقصر من سورة مما لا يتعلق به
حكم شرعي فان المتواتر مقدار السورة واذا لم يجر في الجمع فجاز ان لا يكون بعضه منقولا تواترا وهو مدفوع بان
العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل ما يكون منشأ للاحكام ولو باعتبار بعض الاجزاء مع الدواعي الاخر والمورد
زعم ان المستدل يزعم ان كل كلام الهي اصل للاحكام لكن فاورد ما اورد اقول على ان من الاحكام ما يتعلق
بنظمه مطلقا كجواز الصلوة ومنع التلاوة جنبا والمس محدثا فاصالته للاحكام اعم من ان يكون بالنظر الى
المدلول او نفسه فما ظن المورد ان بعض القرآن ليس اصلا للاحكام فذاهب عن التحقيق مع ان التسمية يمكن ان
يوخذ منها الحكم بناء على ان اسمائه تعالى توقيفية اطلاقها موقوف على اذن الشارع واذا اطلق في التسمية
الرحمن والرحيم فيشرع لنا ان نطلقهما وايضا تشريع لان نبدأ في كل خير باسم الله تعالى مطلقا وبخصوص في التلفظ
والكتابة والقلب فهي منشأ للاحكام واعلم ان الاسماء المعلومة الوضع له تعالى في ذاته لو كانت لا يطلق بها
التوقيف وما لم يعلم بوضعه فاطلاقه بحث التسمية على ما لا يجوز الا باذن واما التوصيف فلا يجوز بما لا يوجد
فيه تعالى وما يوجد فان لم يكن موهما للنقص وسوء الادب فلا يجوز والا فيجوز بلا توقف وعلى كل تقدير
فالتسمية تصلح مشرعا فافهم وان قيل ان مقصود المورد ان الدواعي الوافرة باجمعها لا توجد في
الجميع وان وجد بعضها بعض في بعض لم يرد العلاوة في يكون تحققا للمقام وافقا لما يتوهم من كلامه وما بعد

اي لئن الفاء ان اصالة للاحكام بحسب اللفظ والمعنى كما ورث الاشارة اليه تقتضي بحسب العادة ان لا يكتفى على الفاء حصي
كما مر فيكون جوابا مستقلا ويرد ايضا المعارضة بانه لو وجب تواتره لوقع التكفير في بسم الله الرحمن الرحيم لانه
انكار للضروري يعني وجوب تواتر القران ملزوم بتواتر البسملة عند من يرى كونها من القران كالشافعية
واكثر الحنفية فيكون قرانيته ضرورية ومنكر الضروري يكفر ومثله ينبغي ان يكفر مثبته لان اثبات ما ليس من القران
قرانا كفر واللازم باطل ضرورة ان المالكية المنكرة والشافعية المثبتة لا يكفر واحد منهم الآخر اقول اي من الدين
البتة وان لم يكن بديهيا ولنعم كحشر الاحباب ولانه مع نظريته ضروري كونه من الدين فاندفع ما قيل في حواشي
الفاضل ميرزاجان على شرح المختصر كون غير المتواتر غير قران ليس بديهيا فلا يلزم اثبات ما كان خلافه ضروريا
حاصل ما قيل منع المقدمة القائلة ان اثبات قرانية البسملة اثبات الضروري اي البديهي خلافه فان
قرانيتها انما يكون بديهية لو كان المسئلة القائلة ان المنقول احادا ليس قرانا قطعا بديهية وهو ممنوع بل هي نظرية
ولذلك استدل عليها فيكون قرانيتها نظرية وكذا الحكم القائل ان كل قران متواتر نظري فاذا لم يتواتر البسملة
ولم يكن قرانا لا يلزم اثبات ما كان خلافه وهو القرانية ضروريا دينية المصنف اراد ان المراد ضروري كونها من الدين بحسب
الاجماع وليس المقصود كون نفي القرانية وعدمها بديهيا كما يلوح من شرح المختصر ولا شبهة في صحته ولا يخفى ان عدم
لان الظاهر ان المطلق يعني الضرورية على البديهية ولا احد ان يمنع بداهة كونه من الدين فان الدينية انما استفيد من
القرانية واذ هي ليس بديهية لا يكون بديهيا ان قلت ظاهر انه بعد تصور الاطراف لا ينتظر الى شيء آخر وهو البديهي فان
من تصور قرانية شيء لا يمكث في الجزم بدينيته قلت صح يمنع كون منكر هذا البديهي يكفر فانه ظاهر ان ثبوت
العنوان محتاج الى الفكر وان لم يتوقف عليها ويكون بمعنى القطعية فلا حاجة الى ادراك التاويل ولذلك دفع القائل باحد
الضرورية بمعنى القطعية فانه يكفي ان قرانيتها وعدمها قطعيان لان المفروض ان المنقول احادا قران
قطعي ويلزم ان ما هو قران متواتر قطعا فمن يرى قرانية البسملة يكون متواترة قطعا فالمنكر منكر القطعي عنده
كالكفر واحد من اركان الصلوة مثلا ومن يرى عدمها يكون قطعيا لانه يراها منقولة احادا فيكون المثبت

المثبت مثبت ما لم يقرأ قطعا من القرآن كاثبات واحد مما ليس من الاركان ويلزم قطعية الدينية وان منع
هذه المقدمة فنمنع كون الدينية ضرورية موردة للتكفير لشيعيان قيل ان مقصود المصنف من قوله من الدين
النبي ان القرآنية قطعي ثبوتها وهو الدينية والا فمطلق الدينية لم ينكر فما ذكرت هو حاصله فلا يصح قولك
فلا حاجة الى قلت نعم انه مقصوده والمورد زعم الضرورية بمعنى البديهية ولذا قال الضروري عقليا فيتجه الدفع لكن
المورد دفعه بذلك فلا نقول به وكلام المصنف ل على خلافه فتامل فالاشبه ان يكون الضرورية بمعنى القطعي فان اكثر
موجبات التكفير من هذا القبيل معتد به والجواب عن هذا الوارد انها قوة الشبهة المودية الى حد الاشكال مانع من التكفير
لان صاحبها يعد معذورا وحاصله منع ان انكار الضروري مكفر بل المكفر انكار الضروري الواضح وههنا اذ من الطرفين
دليل قوي محتاج دفعه الى فكر عميق وهو يورث القطعي الاشكال وعدم الوضوح فيعد معذورا واما حجة الاكثر
فقطعي واضح لان النصوص بلغت حدا لا تقبل تأويلا والمنكرون انما وقعوا فيما وقعوا لمجرد استبعاد انهم ليس
اجمع انه لا دليل لاتي قوة الشبهة من الطرفين يورث ان يكون مشكوكا او موهوما فلا يبقى قطعيته ما كان
قطعيا لانه ممنوع فان القضايا البديهية قد يعرضها مغالطة يتعسر حلها ولا تزول القطعية فلكن ما نحن فيه من هذا
القبيل غاية الامر انه زيد عليها بلوغه حد الاشكال وايضا ان قوتها عند المتمسك بها لا عند المخالف فانها
عنده واهية ويرد عليه انه حينئذ ينبغي ان يكفر فانه لا قوة عنده او لا يكفر في شيء فان المخالف انما يجد
لشبهة عند المخالف والاشبه ان التمسك ان كان من جهة الانصاف والسعي في احقاق الحق وبذل
الوسع فيه والتجنب عن العناد وهوى النفس ينبغي ان لا يكفر والا فان كان في مقابلة الواضح الدينية
فيكفر مسئلة البسملة انه موجودة من القرآن وليست منه مكررة كقوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان
وغيره خير ان يقرأ في اوائل السور ولم يجعلها متعينا بل لا محل لها والخيار للقاري فيقرأ في الختم
مرة فيمن نذر ان يختم القرآن فاتيانه باثباتها مرة في اول سورة وليست جزءا من السورة وهذا هو الذي
عليه المتأخرون منا وقيل ليست منه وهو مروي عن ابي حنيفة كما يلوح من بعض الكتب واختاره صاحب المختصر

وفي البحر الرائق وهو قول بعض مشايخنا وقيل جزء منها اي من كل سورة وعليه الشافعي واضطربت الرواية عنه في
كونها اية قال العلامة الشيرازي قال الاصحاب ان له قولين في كل سورة سوى براءة والاصح انه قولا واحدا
في الفاتحة وهو كونها انه مستقلة منها وفي باقي السور قولان وفي المختصر انه يحكم وقال المصنف في الكشف فيه شيء وهو
ان كونها اية وليست امر توقيفي فالواجب النظر في الدليل والمشهور له قولان في الفاتحة وواحد
في غيرها وهو كونها اية لنا الاجماع على ان ما بين الدفتين كلام الله والبسملة مما بينهما ولم يتواتر انها جزء منهما
فلا يثبت الجزئية لان مبناها على التواتر وفيه نظر لان مبنى القرانية التواتر واما كيفيتها فلا ولذلك اختلف في
روس الاي والوقوف فتامل فيه وفيه اشارة الا ان ما روي في الحديث من الجزئية لا ينفع لانه خبر واحد فان قلت ان
ذلك الاجماع يقتضي ان يكون قرانا في محالها وهي اوائل السور فيكون جزءا ولنا اجابة بقوله وتواترها في المحل لا يستلزم
ذلك اي كونها جزءا لانها انزلت للفصل وهو لا يقتضي فليجز ان انه مفردة بل يقتضي عدمه قال الفاضل الكاكي نص
عن غيره في المشكوة عن ابن عباس رض قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى
ينزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم رواه ابو داود وفي الحاشية والحاكم الا انه قال لا يعرف انقضاء السورة وقال
صحيح على شرط الشيخين كذا في التقرير ولا يبعد ان تقول تواترها في المحل وان لم يستلزم الجزئية لكنه يستلزم
القرانية في المحل ويحتمل لا يستلزم ان يكون جزءا فليكن اية مفردة فالقران عدة سورة وايات عديدة بعدتها سوى
براءة والاجماع المذكور ايضا تقتضيه ويدل عليه الحديث السابق وهو المختار للمصنف في المسئلة الا ان حرمته لا لانه لا يحد
قوله فيتواتر في الختم مرة والا فيلزم اهمال ذكر مذهب الحنفية فان قلت ذلك خرق الاجماع باحداث قول ثالث
فان من قال بالقرانية يجعلها جزء الاية واحدة غير مكررة قلت فلذلك الاجماع اقوى ولئن سلم على ما عليه فهذا
بعينه يثبت الجزئية فتامل غاية ما في الباب ان تقول ان الاجماع على قرانية ما بين الدفتين نصاري كان او قرانية البسملة
في النمل واما قرانيتها في كل محل اثبتت فيه فهي وان كانت ظاهرة منه لكنه ليس بقاطع فليجز ان يكون قرانا واية واحدة
وانما اثبتت في المحال للفصل وللاتيان بالابتداء بها في القراءة بالسورة بخلاف الاستعاذة فانها تحر مسنونة

فان الظاهر سنيته الا في ابتداء القراءة لا في ابتداء كل سورة والفاتحة للفصل او يحمل على التعليق وهذا انما يكون لمناسبة
ودفعه عنه ولنا ايضا تركها نصف القراء في غير الفاتحة ابن عامر ونافع وحمزة وابو عمرو وهذا الترك منقول
بالتواتر وهو تواتر انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم تركها وهذا يفيد انها ليست جزءا من السورة ولا آيات
مفردة في اوائلها فلا بد من ان يأول الاجماع الاول ولنا ايضا تواتر انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم تركها
في غير الفاتحة ولا معنى عند قصد قراءة سورة ان يترك اولها او آية من البين عند قصد قراءة القرآن يترك بها الابتداء
بما بعد فان قلت يجمع المحدثون على عدم الجهر بها في الفاتحة وما روي عن ابن عباس الجهر وهو معارض بالمشهور
متروك مع انه يعارضها ما روي عنه السر ولا معنى لان يجهر ببعض القرآن في الجهرية ويخفى بآخر في ركعة واحدة
قلت لم يثبت بالقاطع جهر بتمام ما يقرأ في الركعة وللبسملة اسوة بما يبتدأ بها فلا يبعد ان يكون مختصا
فيما بين القرآن بحال عدم الجهر فان قلت قد تواتر عن نصف القراء الآخر القراءة وهو تواتر قراءته صلى الله عليه وعلى
آله وسلم وهو يدل على القرآنية اجاب بقوله وتواتر قراءتها عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم بقراءة الآخرين من القراء لا يستلزم
كونها منها لاحتمال الاستفادة فان الابتداء بها سنة وخلاصته ان البسملة تبركا بها والذين في قراءة القرآن
وهو يحصل بدون ان يكون جزءا لما يتبرك فيه بها فيمكن قراءة هؤلاء لكونها تبركا بها في اوائل الاجزاء الثلاثين عند القراء
المتأخرين ومثل الاستفادة فان قلت يلزم ان يصح الصلوة عند الاكتفاء بها فان القدر المفروض الآية
عندنا اجاب بقوله ثم عدم جواز الصلوة بها فقط لانه لم يتواتر انها آية تامة ولا يخرج عن شائبة شبهة فانه
اذا لم يتواتر تمام الآية فلم يتواتر تمام آية الحمد لله رب العالمين فينبغي ان لا يجزى به فقط وايضا ما الدليل على وجوب
التواتر في الآية في صحة الصلوة وان قيل انما لم يجوز بها للاحتياط قلت يلزم ان يحتاط ايضا في الاجزاء
بالحمد لله رب العالمين والاصح ان قوة الشبهة من الجانبين خرج قرائتها عن الوضوح الى الاشكال فيحتاط
في امر الصلوة بخلاف الحمد لله رب العالمين وما فوقها فان قرائتها بالمرة فالوا لم يتواتر في اوائل السور انها من القرآن
وما لم يتواتر يقطع بعدم القرآنية بخلاف البسملة الواقعة في خلال النمل قلت لا نسلم انه لم يتواتر بل تواتر ما زوقه اي

بلزوم انها من القرآن وهو اثباتها كلها في القرآن مع المبالغة في التجريد عن الزوائد والتوصية به وتواتر
الملزوم تواتر اللازم فان قلت ينبغي ان يكون كما يكتب في اوائل السور من تعداد الآي والمكية والمدنية واسامي
السور قلت كلا لانه يكتب بغير خط القرآن فيدل على زيادته والقاطع كتابة كل من ذلك في اوائل الزمان
فيها اشتباه وهذا وان كان يقتضي قرآنيتها في جميع المحال لكنه صرف عنه بما ورد انهم يكونون يقرأونها في مبادي السور
كلها فالمروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من تركها ترك مائة وثلث عشر آية الظاهر تانيث العدد
كما لا يخفى قلنا عارضه القاطع فيضمحل لان القاطع اقوى ولا عبرة للاضعف عند الاقوى وهو الجواب عن فيلزم نفي
قرآنيتها بالمرة فان عندهم عدم تواترها وما لم يتواتر يقطع بعدم قرآنيتها ولكنه يرد على ما قدره وتلخيص منه جواب
آخر من باب الاستعانة بحديث المعارضة وهو انه اثبات القرآنية بخبر الواحد وقد نهينا عنه فيما وهو
الجواب عما روي بالآحاد مثل ما في المختصر عن ابن عباس رضي الله عنه في شان من ترك البسملة سرق الشيطان من
الناس آية مسئلة القراءات السبع المنسوبة الى القراء السبعة نافع وابي عمرو وابن كثير وابن عامر وعاصم
وحمزة والكسائي متواترة عند الجمهور وقيل مشهورة وفي البديع مع الاشارة الى الاختيار الاول عكس في ترجمة
المسئلة فقال السبع مشهورة وقيل متواترة والثلث الباقية المنسوبة الى يعقوب وخلف بن هشام و
ابي جعفر في حكم السبع وقال في الحاشية اتفق القراء المحققون سلفا وخلفا على ذلك ومحل الخلاف ما هو من
جوهر اللفظ كملك وهو قراءة سوى الكسائي وملك قراءة الكسائي هكذا في شرح البديع دون ما هو من قبيل
الهيئة كالحركات والادغام والاشمام والتفخيم والامالة واضدادها ونحوها كالمد والوقف مثلا فقيل
الهيئة في حواشي الفاضل ميرزاجان من لوازم الجوهر وان لم يكن بخصوص نوع منها من اللوازم فان
التفخيم مثلا لا يودي الكلمة بدونه او مع ضده فاذا تواتر الجوهر كما هو المسلم لتوفر الدواعي الى النقل تواترت
الهيئة اللازمة ضرورة ان الملزوم لا يتحقق بدون اللازم والسر فيه ان الكلمة التي قرأها رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يخلو قراءتها عن التفخيم وضده فاذا اخذت من فم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم

وعلى آله وسلم اخذت كل القراءات فتواترت كذلك اقول ان المراد بقبول الآية ما لا يخالف خطوط المصاحف ومعنى
باختلاف القراءة فيه كما صرح به بعض تعليقات العضدي ولا توفر للدواعي الى النقل تفاصيل مثلا انا لو لم
يكن قراءة السبع بل العشرة متواترة لكان بعض القران غير متواتر لان القران غير خارج عنها لان ما سواها
شاذ بالاتفاق فكل متواتر او ليس شيء منها متواترا او البعض متواتر دون البعض وعلى الاول المدعى
مع انه خلاف المفروض والثاني يستلزم ان لا يكون القران متواترا اذ اختلف بقي الثالث وهو ايضا
خلف لان القران بجميع اجزائها متواتر لا يجوز ان يكون ذلك البعض غير قران بل من قبيل القراءات
الشاذة لان التخصيص تحكم فان قلت لا تحكم فانه من الجائز ان يكون بعض القراءات غير بالغ حد
التواتر ولم يتفق ذلك كما في القراءات الشاذة قلت قد انتقل من رسول الله صلى الله عليه و
على آله وسلم هذه القراءات البيان من غير زيادة ونقصان في النقل فليس فرادينا ما الحكم بعلى بجان احدهما
فيلزم ان لا يعرف ما هو قران في الحكم التواتر انه احدهما تحكم فافهم قالوا القراء سبعة او عشرة فيما اتفقوا عليه
او اقل فيما اختلفوا وهم لم يبلغوا عدد التواتر فان اخبار العشرة او الخمسة مثلا لا يمتنع تواطؤهم على الكذب
به فلا تواتر فقصارى امره الشهرة قلت اولا لا شرط عدد عند التحقيق في التواتر كما سيجيء ان شاء الله
تعالى فربما يحصل العلم باخبار السبع بل الستة وليس التواتر الا اخبار جماعة يحصل العلم بصدقهم و
امتناع تواطؤهم على الكذب بان يكون عددا مثلا هذا فيما اتفق جماعة منهم يحصل التواتر وهو مقصود
التحرير فاندفع عنه ما في الحاشية ان الكلام فيما اختلفوا والواحد منهم قد ينفرد بالقراءة ولا شبهة
في انه لا يحصل التواتر به بل لا بد من جماعة اتفاقا وثانيا وهو العام ان قراءتهم متواترة مأثورة
عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بطرق مختلفة غير عديدة ونسبتها اليهم لاختصاصهم بالتصدي
بالقراءة والتعليم وافناء العمر في ذلك بخلاف غيرهم فان لهم غيرها من امور الدين ايضا اهم لا لانهم النقلة
فقط كما ظن هؤلاء فتدبر فانه حقيق به فلا نزل قد تمسك من يخرج القران عن حد الوضوح الى الخفاء

مسئلة القراءة الشاذة وهي ما سوى السبع على الصحيح حجة ظنية عندنا والشافعي فما اوجب التتابع
في صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لنا ان الشاذ مسموع عن النبي
صلى الله عليه وعلى آله وسلم لان الحاق ما ليس بقران به من العدل الظاهر بعيد محض غاية الامر انه منسوخ
التلاوة ولم يطلع على ذلك النسخ فابقى على ما كان وهذا الاحتمال اقرب وكلما كان مسموعا عن النبي صلى الله
عليه وعلى آله وسلم فهو حجة وهو واضح وكنا ايضا ذلك اما قران او خبر لا يعرف وكل منهما يجب العمل به وفي شرح
فان عدم القرانية ظاهر لانه غير متواتر فالاشبه الى انه خبر وفي الفرق بينه وبين الاول ظاهر وان حمل
القران على الكلام الالهي المتلو ولو في حين فيشمل منسوخ التلاوة فالافتراق بحمل السماع على نسخ التلاوة
لانه اقرب وهذا على التنزل بانه لا يخرج عن ذلك السماع وبالجزئية بانه وقع تعبيرا او بيانا فظن القرانية فالحق به واما
الافتراق على الاول محمول على السماع المطلق وهذا على التفصيل فلا يحتاج الى مخافة وكيفما كان فالاشبه الالتفات
على السماع لا اتى كما في العضدي لا الى المنفصل قال من الجائز ان يكون مذهبا له فنقله قرانا لانه استبعد بقوله
وتجويز كونه مذهبا فنقله قرانا تجب محض لا يعرف ان العدل الصحيح كيف يجوز قوله بالقران لنسبة جدا عن منصب
العدالة وفي حواشي الفاضل ميرزاجان ليس المراد ان مدلوله مذهب فنقله قرانا ترويجا لمذهبه لتنجيه ذلك بل المراد ان الراوي
ذهب الى انه قران من جهة الخطاء في الاجتهاد او من تلقاء السهو او النسيان فلا يكون منافيا للعدالة وهذا المساغ
لا سو الاستبعاد ولكنا نقول ان العدل الضابط يبعد عنه السهو والنسيان كما في امر القران والقرانية
بالسماع لا بالاجتهاد وفيه ان المستدل جوز احتمال الخبرية والالحاق على ظنه قرانا فقد فتح باب ذلك الاحتمال
وغاية الكلام ان زيادة كلام على كلام الله تعالى سيما اذا يعبر به المعنى لا بد من ان يكون ظاهرا ماخوذا من كلام رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم واما مجرد ظنه فبعيد كل البعد والله اعلم والاشبه كما مر انه يحمل على نسخ التلاوة كما
لا يخفى وسيجيء في باب النسخ انه القول للحنفية فهذا منهم تنزل ثم في العضدي سلمنا لكن لا يثبت العمل بالخبر مطلقا بل
اذا لم يكن خطاء يقينا وهو مم فانه خطاء يقينا اذ نقل قرانا ولم يتواتر فيه التحقيق ان هذا ان شئ بعد تسليم كونه قرانا او خبرا

او خبر او علم فذلك لا محالة لعدم صحة العمل كما لا يخفى وقد فصل فيهما واما حدث عدم الوثوق فنقول اذا نقل العدل الاول
خبرا وقد علم من طريق فهو حجة ولكن لم يوثق الراوي الذي بعده وحاصله عدم الوثوق فيما هو خطاء كما لقرائنه واما ما يتقن
به فغير حجة لانه لم يسقط عدالته بنفسه ثقة والاحتمال ظاهر لا يخفى فتامل والجواب الا ان مقصوده ان الاحتجاج بالخبر مطلقا لا يجب
كما يستلزم من اسناده لا بل اذا نقل خبرا ولم ينقل كذلك فانما يحتج به اذا لم يكن فيه خطاء وفي نقل القرانية خطاء فلا يحتج
به من هذه الجهة فلا يحتج به اصلا فان نفع الثقة بحيث يصح الاحتجاج بهذا النقل وجه عليه كما سيأتي وقد اوى
الى ذلك في الحواشي فتامل في عبارته هكذا اسلمنا لكن متى يثبت العمل بالخبر مطلقا او اذا لم يكن خطاء والاول
مم والثاني لا يفيد لان هذا خطاء قطعا اذ نقل قرانا وليس بقران واندفع عنه ما في شرح الشرح ان غاية ان كونه
قرانا خطاء وهو لا يوجب ان يكون خبرا قطعا لجواز ان يكون خبرا لم ينقل خبرا ولا تم ان هذا يوجب القطع بالخطاء
فافهم جدا ولعلك تتوقف منه عدم ايراد المصنف هذا الجواب قالوا ليس بقران اذ لا تواتر ولا خبر يصح العمل به اذا لم
ينقل خبرا بل نقل قرانا وهو شرط صحة العمل فاذا فات الشرط فات المشروط وقال الآمدي اجمع المسلمون على ان
كل خبر لم يصرح بكونه عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم مطلقا صرح بالخبرية عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم ليس بحجة
فهذا اشترط ذلك العلماء بالخبر مع الشرط السماع عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم مطلقا صرح بالخبرية عنه صلى الله
عليه وعلى آله وسلم اواهم وقد ثبت منهم قبل السماع واما حدث الاجماع فهو الفاحم لان القدر المسلم ثبوته
من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وذلك كقول الصحابي رضي الله تعالى عنه تحولت القبلة الى الكعبة
او هو منسوخ مثلا ولا شبهة في ان مثله حجة فكيف يجمع على خلافه وانما يعقل الاجماع على ان كل خبر لم يثبت انه
مسئلة صلى الله عليه وعلى آله وسلم اصلا لا يحتج به والخبر ههنا فليس بحجة وينبغي ان يكون هو مراد الآمدي والله اعلم
لا يشتمل القران على المهمل وهو الذي لم يوضع لشيء والمقصود ههنا لفظ لم يستعمل في معنى اصلا لا حقيقة ولا مجازا
او لا يشتمل القران على الحشو وهو الزائد لا لفائدة خلافا للحشوية بفتح الشين لنا في المستكلمين ان الكلام بكل اي
لكل من المهمل والحشو نقص مستحيل عليه تعالى ضرورة برائته تعالى عن المنقصة قالوا قلنا في القران الحروف المقطعة

وهي مهملة فان معانيها الا الله سبحانه تعالى مرادة وغير ما هو المستعمل فيه وفيه الضياع نحو الملهين اثنين
اي كلمة زيدت على ما قبلها لا لغرض من اغراض معنا ما مستفادة مما قبل وهو الحشو قلت الاول هو
الحروف المقطعة من المتشابه وهو مستعمل في معنى لكنا لا نفهمه وانما المقصد منه انزاله الايجاب اعتقاد حقيته
وارادة اجمالا وهو من عزم الامور كما هو راى السلف او مستعمل في معنى يفهمه الراسخون والثانى وهو اثنين من
التاكيد وهو مستعمل في معنى لتقرير الاول وفوايده غير قليلة كما بين في البلاغة مسئلة فيه اى في القران ما لا نفهمه وهو
مذهب السلف من الصحابة والتابعين ومتقدمي اهل السنة والجماعة وقيل كله مفهوم وهو مذهب متاخريهم في
شرح البديع قد اشتبه هذه المسئلة بما قبلها على اكثر العلماء فبعضهم كصاحب المحصول نزع الخلاف في الاولى فقط
كالقاضي عبد الجبار والحق انهما مسئلتان والاقوال في هذه ثلثة وقد عرفت الاولين والثالثة قريبة من المختار وهو التفصيل
وحاصله ان ما يتعلق بالتكليف لا يجوز ان لا نفهم وما يتعلق به يجوز ذلك فيه لنا الوقف على الا الله والراسخون في العلم
استيناف فان قلت ان الوقف لا يقتضي ان لا يكون ما بعده متعلقا بها كما روى الشيخ عبد الحق الدهلوي في شرح سفر
السعادة انه روى بطرق كثيرة عن ام المومنين ام سلمة رض قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قرا
اية اية هكذا بسم الله الرحمن الرحيم ويقف فيقول الحمد لله رب العالمين ويقف فيقول الرحمن الرحيم فيقف ولكن
قال صاحب سفر السعادة ان ما اجمع عليه القراء الوقف فيما لا يتعلق بما بعده اولى من على ما ينبغي قلت اولا ان المراد
الوقف التام وهو الوقف على ما لا تعلق كالو[illegible] لفظا او معنى ويدل عليه قوله والراسخون الاية او التفصيل الوقف في
موضع وثانيا ان الدليل هو مجموع صحة الوقف والاستيناف ما بعده فالحاصل ان دليل المختار ان قوله عز من
قائل وما يعلم تاويله الا الله كلام وقوله عز من قائل والراسخون فيه يقولون كلام اخر وبه ثبت ان العلم بما تشابه
منحصر في جنابه تعالى وهو المقصود وهذا وان كان ظاهرا ومع ذلك حررنا الاول اتباعا لما هو المشهور من الاستدلال
بالوقف فقط وثانيا ان ما رويت انما هو في رؤس الاى وما نحن فيه ليس منها ومع هذا لو وقف على الا الله وعطف
عليه والراسخون في العلم لزم فساد المعنى فلا يجوز ولكن بمساعدة قواعد الوقف الثانية من القراء وعلم ان قراءة القراء

ه فقط

ان قراءة القراء منقول عن الصحابة رضي عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فلا يكون الطعن عليه طعنا على قراءة رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم على ما رووه وانما المحذور والانكار فيه صحيح لانه لا يدل على ان ما استند صلى الله عليه وعلى
آله وسلم على ما رووه فليكن حينئذ ذلك حسنا على ما قاله القراء وهو ملخص ما قال الشيخ عبد الحق في شرح سفر السعادة
والله اعلم بقراءة ابن عباس رضي ان تأويله الا عند الله وقراءة ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ويقولون
الراسخون في العلم آمنا به والخلاصة ان الكريمة يحتمل ان يكون يقولون فيها خبرا عن الراسخون فيكون
ما قبلها حاصر العلم بالمتشابه في جناب الحق تعالى ويحتمل ان يكون معطوفا على ما قبله فيكون لهم حظ من تأويل
المتشابه والاول من احتمل وجوه الاول قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله هكذا في عامة الكتب و
في شرح البديع حكاه طاوس فيما وقع في الكتاب من اسم ابن عباس التصرف من قلم الناسخ وعلى هذه القراءة
لا يجوز عطف الراسخون على لانه مرفوع فيكون مستانفا اي كلاما ما معطوفا على تام مثله والعمل بالقراءة
الشاذة واجب في الادلى ان يرجح احد المحامل والثاني قراءة ابن عباس رضي ويقول الراسخون في العلم
آمنا به وهو ظاهر في عطف الجملة على مثلها وفي التفسير رواه سعيد بن منصور باسناد صحيح عن ابن عباس وضعف
عن ابي وفي بعض شروح البخاري ان هذه القراءة في مصحف ابن مسعود وثبت ذلك عن قراءة ابن عباس
رواها عبد الرزاق باسناد صحيح والثالث ما اشار اليه بقوله ولسياق الآية فان الزائغين لابد لهم من
عديل والراسخون هم الصالحون قال عز من قائل هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام
الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما
يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولو الالباب وقد قيل في
بعض شروح البخاري ان الكلام الا الموهم لو حذف اما الزائغ الا مع عديل وجهه ان اما المستعمل في ابتداء الكلام
للتفصيل وههنا الثاني وقد قصد على متبع التأويل فيكون عديله محمودا وليس يصلح الا الراسخون فهم محمودون
بقولهم آمنا به غير متبعين تأويله فيكون ما قبله كلاما مستقلا مفيد الحصر العلم به في الله تعالى وهو المدعى غاية الأمر

كما ان الظاهر ان تقف وأما الراسخون والأمر فيه هين بعد وضوح دلالته وايضا ان مثل هذه العبارة مستعار في
في العجز ولزوم تخصيص الحال بالمعطوف مع ان الاصل الاشتراك في المتعلقات وركاكة قيد العلم بالقول
عطف على قوله فان الزائغين بالنظر الى المعنى فان المعنى لان الزائغين ادعى سياق الآية فيكون مجرورا
باللام الداخلة على وحاصله ان والراسخون في العلم لو كان معطوفا على الله فلا يكون يقولون آمنا به
خبر عنه فيكون حالا ولا مجال لرجوع ضميره الى الله تعالى مع الراسخين فيكون مقصورا على الراسخين
مع ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات وايضا يكون المعنى لا يعلم تأويله
العلماء قائلين آمنا به ولا ريب في ركاكة هذا التقييد وايضا لا يساعده ما اخرجه البخاري رحمه الله تعالى
انه تلا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم هذه الآية فقال اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه
فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم وما روي عن ام المؤمنين عائشة رضي الله عنها كان رسوخهم في العلم ان آمنوا
بالمتشابه ولم يعلموا المتشابه وقول عمر بن عبد العزيز انتهى علم الراسخين في العلم بتأويل القرآن ان قالوا
آمنا به كل من عند ربنا والقراء على الوقف على الا الله فهذا لا زاهدا وملاك نقول ان تأويل المتشابه
ليس في كسب العباد بل هو موهبة ولا مجال للرأي المحض او المؤيد بالقوانين العربية المفيدة لدلالات الالفاظ
فالراسخون في العلم اذا انسلخوا عن جلابيب ابدانهم وانخرطوا في سلك المهيمين في جلال الله وجماله
فيفيض عليهم ما لا عين رأت ولا اذن سمعت فلا يبعد ان تعلم لكن تأويله الا عند الله فان
التأويل المفاض عليهم من الله تعالى لا من كسبهم وقراءة ابن عباس تجوز ان يكون تفسيرا
للقراءة المتواترة بان يقولون متعلق بالراسخون وقد عرفت الان من محامل القراءة الشاذة
انها وقعت تفسيرا لفظ قرآنا وتجوز ان يكون المعنى والله اعلم ان القلوب الزائغة يتبعون
المتشابه لابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله لان التأويل ليس في ايديهم لانهم الغفول مائلون عن الحق
فاتباعهم ابتغاء التأويل اشتغال بما لا يعنيهم ثم انهم اذا ادعوا فيتبعوا الهوى الامارة بالسوء ففي ابتغاء

ففي ابتغاء التأويل لهم نسبة خالصة لهم وعزيمة صادقة واما الراسخون فيقولون كله الامر فيعلمون ما هو الامر عليه بما علم
الله تعالى كصدق دعواهم فيعرفون بنور المشكوة النبوة لا بالنظر والفكر الذي فيه اشتراك الاغلاط ويجوز
ان يكون الذم متوجها اليهم لا لمجموع الابتغاءين للتأويل واحد ولا ريب في ان ابتغاء التأويل مع ابتغاء الفتنة
من اقبح القبائح فعدل به ان الراسخين يتبعونه لاجل لحوقهم بما علمه المتشابه في نفس الامر والحال وان كان اصلها
ان يتعلق بالمعطوف في المعطوف عليه لكنه ليس في حيز الاعتبار لا سيما اذا قامت القرينة الواضحة المعارضة فان
يقولون امنا به لم لا يتعلق الا بهم والركاكة ثم فان المقصود مدح الراسخين بانهم يعلمون تقلدهم الهاتفة
والقرون بالسنتهم الفصيحة واما الزائغون فليس لهم حظ اصلا فان الاقرار لا عن علم ليس الاقرار الذي كلم فلانم
انه حال بل استيناف وهو الاظهر فان الوقف على والراسخون في العلم فلا يحسن تعلق الحال به فان
الوقوف بين الحال وذي الحال مما لم يرد الا في رؤس الاي ولانم تعارضه في البحث بحيث يجري في غيره فلكن المحنة
على ما ذكرنا وفق ما حدث البخاري فهو مذهب الاخرين وقول ام المؤمنين وعمر بن عبد العزيز كان بالرأي
في نفي المحتملات للمعنيين فلا يلزم غيرهما وهو لا يوافق مذهب الحنفية وايضا هو تعليق وهو غير مقبول الا في الصدور
الثلاثة او من ائمة النقل على ما هو مقتضى رأي فخر الاسلام ومشايخه ومختار اكثر علمائنا في قبول المرسل وكلاهما
مقصود فيما نحن فيه والله اعلم واعلم ان وقوف القراء ان كان منقولا عن رسول الله صلى الله عليه وعلى اله
وسلم فلا استبعاد الا انه ليس للعلم عن الغير الا ان يجوز الوقف على الجملة التامة في غير رؤس الاي وان كان
متعلقا بما بعده تعلقا شديدا كما في نحن فيه او لا يكون كذلك ويساعده ما ذكره الشيخ عبد الحق الدهلوي في شرح سفر
السعادة ان القراء قسموا الوقف الى تام وهو الوقف على الجملة التامة غير متعلقة بما بعد لفظا ولا معنى وهذا الوقف
لازم وكاف هو الوقف على جملة تامة متعلقة بما بعد معنى فقط وحسن هو الوقف على التامة المتعلقة بما بعد لفظا ومعنى نحو
الحمد لله فالوقف فيه حسن ولكن الابتداء برب العالمين غير حسن وان كان غير منقول كما يميل عليه تعليلاتهم الوقوف في
تقسيمهم الى المنزل وغيره فلا [illegible] الحكاية لطيفة فيها هو انه شريفه شيخنا قطب الوقت قدوة الوفاء

السيد عبد الرزاق سلمه الله تعالى اني لا اعرف العربية ولا الفارسية الا ما نذر منها فقد فتح الله تعالى علي العلوم النبوية
بالرياضة الحميدة وتفصيل ما تيسر تفتيش عنها لطالب الموضوع وان شاء الله تعالى استفصلها في رسالة
مفردة لقدر الوسع الذي عن بعض المرفقات ما في التفاسير فسكت فما لاح من القران الحالة انه لم اتفق به
ثم في مجلس اخر سال فقلت ان العلماء سكتوا عنه وقالوا لا نعلم فسكت في ... انه يرتضي به بالنظر
الا انه انصاف نظر الى ان المراد يجب على طالب الاعتراف بالعجز فيما لا يعرف ثم في مجلس اخر قال ان الشيخ ابا
الحسن علي بن ابا الخرقاني قدس سره العزيز او الشيخ معروف الكرخي قدس سره لم اضبط قد علمني ما وراء فهو منذ
انسلخ عن جلابيب التعلق البدني ورايت ما لا عين رات ولا اذن سمعت ثم قال في القران امثال
هذه الاسرار وقال تخبرني ما الراسخون في العلم ثم قال معناه الراسخون يعلمونه وقال الشيخ العارف السيد الكامل
من اصحاب السيد اسمعيل سلمه الله تعالى من عجايب صنع الله تعالى اني كنت متمسكا بالقول الذي فالهمني
الله تعالى تفصيله ثم وكان مقتضى القياس ان تتقاعد القبض لان الحواس في غير موضعها و
اعلم ان امثال هذا العلم المسمى الهاما في الاولياء وسنة وبين العلوم الالهامية التي للانبياء تفاوت الا ان
دكونه من الله فبينه وبين العلوم النظرية بون لا يقاس فيحمل الكتاب المحتمل على ما يؤدي اليه هذا العلم
لانه من اعظم التعيينات في الدليل الظني يترك بالقطعي والله اعلم قالوا ولو كان في القران ما لا يفهم
لكان خطابا بما لا يفهم والخطاب بما لا يفهم بعيد من الله تعالى قلنا بعيد ممنوع لان ذلك اذا لم يكن الابتلاء بايجاب
اعتقاد الحقية مجملا اي اعتقاد ان مراده حق وهو من اعظم التعيينات في الدليل الظني يترك بالقطعي
والله اعلم قالوا ولو كان في القران ما لا يفهم لكان خطابا بما لا يفهم والخطاب بما لا يفهم بعيد من الله تعالى
قلنا بعيد ممنوع لان ذلك اذا لم يكن الابتلاء بايجاب اعتقاد الحقية مجملا اي اعتقاد ان مراده حق وهو
من اعظم العقائد لانه نتيجة عظم التقاعد لانه نتيجة عظم العقيدة بصدق النبي صلى الله عليه وعلى
اله وسلم بخلاف اعتقاد المفهوم فانه يحتمل ان ينبعث عن تحقيق بالادلة ولمساعدة تصديقه

ويساعده قصة خزيمة بقوة استفساره فيما نحن فيه ثم وقالوا انا لو كان فيه ما لا نفهم لما اولوا المتشابه الكلي
لظم اما الملازمة فلان التاويل من اعاظم احبار السبيل على انهم فهموه والقضاء لكم رحمتهم انه لا خطاء من
التاويل بالكتاب فينبغي ان تشتغلوا به واما بطلان التالي فلانه نقل التاويل من الصحابة والتابعين رضي
وقد فصل في اتقان فليس لازم الملازمة كيف الكلام في العلم حقيقة وهو التعيين الذي لا اتيانه باطل من
بين يديه ولا من خلفه كما في المحكمات نحو واسعه لكل شيء عليم ولا نسلم ان المأولين ادلوه
لكن وانما تكلموا في التاويل تخمينا فافهم تقسيمات ثم هذه التقسيمات يليق بان يذكر في المباحث
العامة كما ذكره الشيخ ابن همام وغيره انما ذكرنا هنا اقتفاء الفخر الاسلام ومن في طبقته رعاية
تعظيم شان الكتاب فحمل المقسم فالمحققة النظم ان ظهر معناه المراد منه فان لم يسق النظم له فهو الظاهر
والمراد ان لا يكون مقصودا اصليا وبالذات حتى لا يتوهم دخول الاشارة وان سيق النظم له اي للمعنى
المستعمل هو فيه بان يكون مقصودا بالذات سواء كان حقيقيا او مجازيا فان احتمل ذلك النظم
مع ذلك المسوق التخصيص والتاويل فهو النص الاول في العام والثاني يعم وغيره وهو وان كان
يشمل التاويل افرده عنه لكثرته كانه لا تاويل غيره مثل حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
فالمراد بالتاويل صرف اللفظ عن الظاهر الذي لا يكون تخصيصا وقد يطلق ان التخصيص في العام والتاويل
في الخاص وهو كما ترى فان العام ربما يكون باقيا على عمومه مع ملاحظة التاويل في اصل معناه وهو التقسيم
اوسط مما ذكره غيره كالشيخ ابن همام ما ظهر معناه الوضعي احتمل وتقابل النص الظاهر بكل دليل سمعي
اي لفظ النص عند ماله اطلاقان الاول عرف والثاني الدليل السمعي سواء كان ظاهرا او نصا او محكما
او غير ذلك وان لم يحتمل ذلك النظم المسوق للمراد التخصيص والتاويل فان احتمل النسخ فهو مفسر لا
فيه ولهذا يحرم التفسير بالرأي دون التاويل كما وقع في الحديث النهي عن تفسير القرآن بالرأي
وحاصله ان التفسير مبالغة في التفسير الذي هو الكشف وذلك بالظهور بحيث لا يتطرق اليه شبهة

وبهذا الاجتهاد سمي ذلك مفسرا او لانه يبتني على الرأي فلا قطعية بخلاف التفسير فانما هو بالنص والتوقيف

التأويل الى اول الشيء صرفه ورجعه فهو اعتبار دليل على الذي معناه على خلافه وبما ذكرت

ظهر فساد ما توهم ان المفسر بالكسر المعنى انما هو من مصطلح كم فلا يكون الحديث النبوي والمراد

به ما وجب التفريع فتامل ويطلق المفسر ايضا لكل مبني بقطعي اي المفسر له اطلاق اخر وهو ما ازيل خفاؤه

بدليل قطعي فلم يبق بعد شبهة هذا اصطلاح المصنف يعني في المنار والتحرير وغيرهما وكلام فخر الاسلام يقتضي ان

المفسر يطلق عليهما معا مبني بظني ما دل الى الاطلاق يطلق انما دل على الزوال

خفاؤه بدليل ظني وهو واقع في البين وما لا يحتمل النسخ مع ذلك الظهور في معناه فهو المحكم فان قلت

ان الاقسام لا يكاد يتحقق لانقطاع الوحي للنسخ لانه لا ناسخ الا الوحي على ما عليه الجماهير وهو الاشبه ازيل لا احتمال صح

بقوله والمراد باحتمال النسخ وعدمه احتماله وعدمه في زمانه صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولا شبهة في احتمال

بعض النصوص ذلك ولذلك وقع وعدم احتمال بعض اخر كالحسن والقبيح لعينه نحو والله على كل شيء قدير وبعده

اي بعد زمانه صلى الله عليه وعلى آله وسلم الكل محكم لغيره وهو انقطاع الوحي ولا كلام الا في الاحكام

المطلق الاعم من ان يكون لنفسه المحكم او لغيره فلو لم يرد ذلك للزم ان ينحصر في المحكم ولا يتحقق معتبر و

يرد ان بعض النصوص لا يقبل النسخ كما عرفت فكيف يصح الكل محكم لغيره قلت لا يبعد ان

يكون معناه ان الكل محكم ولو لغيره وان يكون التقسيم المنظم المثبت للحكم الشرعي فانه المقصود

للاصولي مثلا كان لا ينقض البزدوي ومشايخه فلا يدخل نحو لا اله الا الله في المقسم واما الحسن لعينه

فهو مخصوص فان لم يصلح النسخ ولكنه من حيث نوعه كالوجوب مثلا يحتمله او انه تغليب للكثير او ان المراد

كل من الاقسام الاربعة وهو لا ينافي احكام بعض جزئيات في نفسه والاقرب ان الاحكام لنوع الافادة

وهو لغيره لان عدم احتمال النسخ معناه انتفاء احتماله بالنظر الى النص او خارج فلا نص لغيره في ان يكون

كل منهما ذلك لان الخارج انما هو دليل او اشارة الى انه يمكن ان يعتبر في التقسيم الاحتمال بالنظر الى ذاته

بالنظر الى ذاته فهو يحتاج الى التقييد بزمانه صلى الله عليه وعلى آله وسلم فالحاصل ان المفسر ما يحتمل النسخ
لذاته والمحكم ما لا يحتمل النسخ لذاته والمحكم ما لا يحتمله لكن كالحسن لعينه نحو والله بكل شيء عليم
ولكنه اذ هو مخالف للمشهور لم يلتفت اليه واعلم ان هذا التقسيم اى تقسيمها فى التزيد وفرعه
فان ازداد وضوحا فلا يحتمل فمحكم لان الاحكام لا تفيد زيادة الوضوح هذا وعلى ما اعتبر في الاقسام
من اعتبار انتفاء ما اعتبر في قسم من مقابله كاعتبار عدم السوق المعتبر في النص في الظاهر وعلى
هذا فتكون الاقسام متباينة لا يصدق واحد منها على آخر هذا ما عليه متأخرو الحنفية واما القدماء فلم يعتبروا ذلك بل
اخذوا الظاهر اعم من ان يكون مسوقا له والنص اعم من ان يحتمل التأويل والتخصيص والمفسر اعم من
ان يحتمل النسخ فالظاهر ظاهر المراد والنص كذلك مع السوق والمفسر كذلك مع عدم احتمال
التأويل والتخصيص والمحكم كذلك مع عدم احتمال النسخ فلا يكون متباينة بل متصادقة تصادق الاعم و
الاخص هذا على ما هو الظاهر من كلامهم وظاهر المتأخرين هو التباين بحسب الاصطلاح لكن لا يمتنع الاجتماع بمعنى
تصادقها في لفظ وجودا اي تحققا بالنظر الى المعنيين وبهذا دفع لما عسى ان يتوهم من لفظ التباين عدم الصدق
اصلا كالانسان والفرس فانه تبادر من لفظ سيما في مقام التقسيم وذلك لان كل ظاهر في معنى هو نص فانه لا بد
لايراد الكلام من ان يكون مقصودا اصليا فكل ظاهر في معنى ليس مقصودا بالذات لا بد من ان يكون هو مقصودا بالذات
نعم اجتماعها في مادة ولا تلازم فان جهة التباين الصدق الحملي وجهة الاجتماع الوجود الغير الحملي هذا ما تقتضيه ظاهر
الكلام ولا يبعد ان يقال ان الاجتماع بالنظر الى تعدد المعاني فلفظ في معنى ظاهر ونص في آخر بل هو الظاهر فان
كل كلام ظاهر في معنى لا بد من ان يقصد منه او يقصد منه معنى آخر واما ان كل ظاهر هو نص في آخر فيرد عليه المنع نحو قوله تعالى
احل الله البيع وحرم الربوا فان الجملتين للاحلال والتحريم وللتفرقة وهذا هو الذي قال به الجمهور فينبغي ان يحمل عليه
كلام المصنف فالمعية بحسب الظهور والمنصوصية في الوجود اعم من الوجود الحملي وهو لا يخلو عن بعد ما وقوله اولا
عكس اي كليا فانه ليس كل نص ظاهرا فان الجملة الملقاة لافادة مضمونها نحو زيد قائم نص ولم يظهر في

شئ للافادة فائدة الى تتميما للمقام ولمن مقدمه لاثبات الاجماع فان قلت بل يمكن ان يكون ذلك للالة
الخصوص كما يستدعي الاجماع كذلك العموم الذي يستفاد من قوله لا عكس قلنا نعم لكن من حيث
انه خاص وهو الظاهر فيما نحن فيه فيجتمع موضع الا جهة الخصوص قلت ولا يلا علينا فتطول عن اهل
الاصدير فالاشبه الاول فتدبر ثم انتقل الى الاقوى من المقدم اى المتاخر ذكرا الاقوى مما تقدم فالمحكم اقوى
من المفسر وهو من النص وهو من الظاهر وذلك لان الظاهر اذ يحتمل التاويل بخلاف النص ففيه قوة ليست
في الظاهر وعلى هذا فقس ولا يذهب عليك لطف العبارة فتقدم ذلك التالي الاقوى على ما تقدم وهو اضعف
عند التعارض بينهما لان الضرورة قاضية بان الضعيف يضمحل عند القوى وقد مر غير مرة ويجئ في بحث التعارض
مثاله قوله تعالى من كل عال واحل لكم ما وراء ذلكم اى ما وراء المحرمات عينا او وصفا كالاخت مع الاخت
وقوله عز من قائل فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فالاول يشمل حل الزيادة على الاربع و
الثاني ينهى عنها ثم الاول ظاهر والثاني نص لان حل النكاح كان معلوما لكل والغنا انه من الضروريات فلا يليق
بجناب الشارع الحكيم بيانه وانما الاحتياج الى الافادة الى العدد فهو المقصود بالذات وقد ما يذكره بخوف الجور
وترك العدل في اليتامى قال عز من قائل فان خفتم ان لا تعدلوا في اليتامى والمراد والله اعلم كفوا طمعكم عن ازواج
اليتامى عند خوف ذلك فان لكم سعة الى الاربع فتقدم تخص ما وراء ذلكم بهكذا قالوا ولعلك لا يذهب عليك انه
انما يتم اذا ثبت مفهوم العدد وقد كفا نفيا عنه الا ان لو ان المسوق للعدد ولم يتم الا بالقصر عليه كما
اشرنا اليه وبعد لقائل ان يمنع ظهور الاول فانه ايضا نص في تحليل ما وراء المحرمات كيف ان الظاهر
لابد له من نص ولا يعقل معنى آخر هو مقصود بالذات اللهم الا ان لو ان حل النكاح ليس يحتاج الى تبيين
وانما الحاجة الى تبيين المحرمات فزيادة احل لكم الآية تقرير للحل الثابت في ما سوى المحرمات هذا
ولا يبعد ان لو انه نص في بيان المحللات لان المقصود بيان المحال ومع ذلك يحتمل التخصيص ولذلك خص
تصور بخلاف الثاني فانه مفسر فان العدد لا يقبل التجوز الى آخر سيما في مقام التعداد الذي هو المحتاج اليه فتدبر

فتدبر فيه جدا فانه كما ان اقسام الظهور وتقابلها اقسام اربعة متفاوتة في الخفاء فما هو اقل خفاء يقابل الظاهر
بالنظر الى ان الظهور والخفاء والمتشابه وعلى هذا فقس الاقسام الاخر واليها اشار بقوله والنظم ان خفي
مراده فاما لعارض خارج عنه فهو الخفي وانت تعلم انه يدخل في اقسام الخفاء الاخر فان الخفاء ربما
لا دخل في الاشكال لعارض غير الصيغة وهو المدخل فاما ان يحمل العارض على المنفصل كاختصاص
الطرار باسم مثلا لا يقال ان الخفي يزول خفاؤه باول الطلب ولذلك قوبل بالظاهر الذي هو اقل ظهورا فالمنفصل
المخفي لا يلزم ان يكون ان يكون غير عريق في الاخفاء لانه ظهر بالاستقراء عدم انتهائه في الخفاء والمراد
بالخفاء ضعيفه الذي يرتفع بادنى الطلب واليه اشارة في التحرير وتحقيقه لفظ المفهوم عرض فيما هو بادي الرأي
من افراده ما يخفى به كونها الا بقليل تأمل ووجه الانحصار في الاربعة يحتاج الى بيان وقد يدفع بادعاء الاستقراء
كما سبق الاشارة اليه ولكنه لا يوافق ما في البزدوي وامثاله ان حكمه الطلب وهو النظرة الاولى وما هو
اقل خفاء كالظاهر اقل ظهورا وفيه اشارة الى ان المقابلة مقابلة السواد الضعيف للبياض الضعيف مرة وبه
السواد ودفع لما يتوهم ان الظهور في الظاهر بنفس الصيغة فينبغي ان يكون خفاء الخفي كذلك وذلك لان الخفاء
كلما يورث شدة فيلزم ان يعتبر مقابلته لما هو اشد ظهورا واما الخفاء لعارض منفصل فهو اذا هو
يضمحل بالطلب فاحرى بان يقابل الظهور الذي هو ضعيف والحاصل ان نفس الخفاء يقابل نفس الظهور ومراتبهما
المتناسبة متقابلة وفي التحقيق ان اتحاد المحل والجهة انما اشترط لاستحالة الاجتماع ولا تحقق
المضادة فان السواد في محل يضاد البياض في اخر نظرا الى استحالة اجتماعهما في محل واحد وكذا
الكلام الذي ظهر معناه من كل وجه يضاد الكلام الذي خفي معناه من كل وجه وان كان الخفاء والظهور
في محلين كالمفسر مع المجمل فلم يمنع من التضاد اختلاف المحل فكذا اختلاف الجهة وتوضيحه ان
الخفاء في الخفي وان كان بسبب عارض غير الصيغة فهو متحقق في نفس الكلام فالسرقة خفية في الطرار واذا كان
يضاد الظاهر الوجه الذي يتحقق فيه الخفاء وانت تعلم ما فيه ان التقابل والتضاد انما هو من طبيعي السواد

والبياض وغيرهما لهما بالنظر الى اتحاد المحل والجهة في الطبيعتان قد يوجدان في هذا الاطلاق وقد يعتبر في
منهما وانما هما ماخوذين من حيث انهما موجودان في محلين فلا يلتقيان في جهة التضاد وهكذا نقول ان
نفس الظهور الذي في المفسر اي الظهور الذي في مرتبة شديدة لا يحتمل الا الذي مقابل لا يحتمل الاحتمال وغيرها من المقابلة
لهما بالنظر الى المحل واتحاد الجهة لا بد في كل مقابلة ومقصود المعترض ان ظهور الظاهر بنفس الصيغة مقابل
بالذات ما خفاؤه كذلك وهو لا يدفع فلا صلح ان يمنع ان الاتحاد كذلك لازم فان الخفاء بما هو مقابل
للظهور في مراتبه لمراتبها ومرتبة الخفاء بنفس الصيغة اشد فاحد بان يعتبر مقابلته مع ما هو اشد ظهورا وقدم واما
ما افاده في التوضيح فهو يصلح جوابا لما قيل ان التضاد من شرط اتحاد المحل ومنشأ الخفاء في الخفي
خارج فلا خفاء فيه فلا اتحاد فلا تضاد وتوضيحه واف بدفعه وقد اجيب عنه بان الاشتراط وحدة المحل في المعقولي غير
واما الاصوليون فلا يرونه وهو غير واف فانه لو قيل ان الخفاء اذ ذهب الى الخارج فهو الخفي فلا يكون
من النظم خفيا مقابلا للظاهر الا ان يدفع ذلك الجواب قال الوالد ما اشير اليه في التحقيق ان الخارج سبب لخفاء
النظم فبالحقيقة انما الخفي النظم والله اعلم ودر المقام حيث ان العبارة مرخرة وافية بدفع القيل والقال ثم
قد تلق ان المقابلة بالذات بين الخفاء والظهور ومقابلة الظاهر للخفي او ظاهري والتحقيق كما سبقت
الاشارة اليه من المصنف فيما سبق ان حقيقة المشتق مفهوم بسيط لا يدخل فيه الذات لا عاما ولا
خاصا فليس معنى العالم من له العلم والذي كذلك بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية دانا فنقول ان نفس
الاسود والابيض متضادان كالسواد والبياض وان نظر الى مفهوميهما التفصيلي فالتضاد الا المتضمن فيه
غاية الامر ان التضاد السواد مع البياض بالنظر الى الذات الاستفادة تضاد الاسود والابيض
بالنظر الى المواطاة وكانه اراد ما صدق عليه الخفي والظاهر فتدبر والله اعلم وقد يجتمعان كالسارق
في قوله عز وجل السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ظاهر في مفهومه الشرعي على اللغوي كما في التحقيق
والشرح وارد عليه لان الظاهر ان النقل لم يطرأ وغاية الامر ان شرط القطع امور وهو مخالف للمجتهد موافق

ولكنه

ولكنه موافق للطرار وهو من يخفي في الطرار والنباش من الاختصاص باسم وتحقيقه ان الاذهان في البادي كان تحكم الا ان
لا انهما من افراد السارق ثم اذا كان الاسم يحقق مهيته والاختصاص قد يكون من قبيل اختصاص
الانواع من جنس فيدور عليها احكامها وقد يكون من قبيل اختصاص متخالفات بالاسماء فيضاف الاحكام
ان لم يوجد جامع فاشتبه الحال فيما نحن فيه فلا خفي فيهما وفيه اشارة الى دفع ما عسى ان يتوهم انهما
اذ لقبا بلا قيل يجتمعان كالسواد والبياض وحاصله ان الاجتماع بالجهتين بالنظر الى شيئين فالظهور
في معناه والخفاء في الطرار والنباش لكن يتامل ما اي ليظهر ان في الاول في الطرار زيادة في المعنى
الجامع الذي هو مناط الحد في السارق والاختصاص بالاسم لذلك ولما مشى بها في حقيقة السرقة فيحد
وهو قطع اليد في الطرار بدلالة النص هذا واعلم ان الطرار كيفما كان يقطع عند ابي يوسف والائمة الثلثة وعند
ابي حنيفة فرق بين الاخذ من خارج وداخل فلا يقطع في الاول ويقطع في الثاني كما هو مشروح في الهداية
ونحوها وسيأتي ما يظهر ان في الثاني وهو النباش نقصانا في ذلك المعنى الجامع المقتضي للحد في السرقة
فلا يجب الحد فيه لان الالحاق بطريق الدلالة وهي تنبيه من الادنى الى الاعلى او احد المتساويين الى الاخر
فلا يتحقق فيما دونه ولا دليل سواه او المراد انه لا يحد بدليل حد السرقة وهو قوله تعالى والسارق والسارقة
الاية هذا اي عدم وجوب الحد على النباش عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لابي يوسف والائمة الثلثة وقول
ابن عباس والثوري والاوزاعي ومكحول والزهري وقولهم مذهب عمر وابن مسعود وعائشة والحسن وابو
ثور كذا في التيسير وزاد في فتح القدير الشعبي والنخعي وقتادة وحماد وعمر بن عبد العزيز لهم قوله صلى الله عليه وعلى اله
وسلم من نبش قطعناه وهو حديث منكر وانما اخرجه البيهقي وصرح بضعفه وقول ابن المنذر روي
عن ابن الزبير انه قطع نباشا وهو ضعيف ذكره البخاري في تاريخه ومثله في الضعف اثر ابن عباس رواه
ابن ابي شيبة واما ما رواه عبد الرزاق عن عبد الله بن عامر بن ربيعة انه وجد قوما يختفون القبور
باليمن على عهد عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فكتب فيهم الى عمر فكتب عمر ان اقطع ايديهم فاحسن منه

بلا شك ما رواه ابن ابی شیبة عن الزهری ان مروان اتی بقوم یختفون ای ینبشون القبور فضربهم ونفاهم والصحابة
متوافرون واخرجه عبد الرزاق فی مصنفه وزاد وطوف بهم وکذا اخرجه ... بلا شك ما روی ان علی ابن ابی طالب
احد سارقی فی زمن معاویة وکان مروان علی المدینة فسأل من بحضرته من الصحابة والفقهاء فاجمع
رأیهم علی ان یضرب ویطاف به هکذا فی فتح القدیر وقد ذکرناه الاسانید لان فی فتح القدیر ثقة کفی به قدوة
واعلم ان الاحادیث فی باب القطع اذا ضعف وادام الخلاف حتی یندرئ بالشبهة وقول الله تعالی
لم یثبت فلا یحد ومع ذلك لنا شواهد دالة علیه وتفصیله علی ذمة فتح القدیر فراجع الیه ان شئت وسیاما للصیه
عدیل لقوله فاما یعارض یعنی ان خفی المراد اما لعارض او لوصف قائم بالصیغة کالاشتراك مثلا فاما ان
یدرك المراد بالعقل ای لا یفتقر الی بیان من المتکلم بل التأمل فی الصیغة مع السباق والسیاق یفید
ادراك المراد فهو المشکل وهذا اوضح مما هو المشهور انه الداخل فی اشکاله فانه مع ما فیه من التسامح یقتضی
ان یکون الاشکال منحصرا فی ازدحام المعانی کما فی انی شئتم ای کقوله عز من قائل فاتوا حرثکم انی شئتم
والتعقیب بیان انه محل الاشکال لاستعماله کاین وکیف ای یستعمل انی استعمال این فیتوهم اباحة الفعل
المکروه او الاتیان فی المعتاد فی کل مکان فیشمل المسجد ویستعمل استعمال کیف فیفید الاطلاق فی — المعتاد صح
الاتیان فی الحرث من جانب القبل او الدبر قاعدا او مضطجعا مثلا فیظهر بقرینة الحرث الواقع فی
موضعین نساؤکم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم وتحریم الاذی الواقع قبل هذه الآیة یسألونك عن
المحیض قل هو اذی فاعتزلوا النساء فی المحیض الآیة ان المراد الثانی وهو استعمال کیف فان
الموضع المکروه مضیع للماء لا ینبت فیه شیء وفیه استقذار ینفر عنه الجبلة الانسانیة فیدخل فی
عموم هو اذی الآیة بحسب افادته علة الاذی لمساس المحیض فقد سبق ان النص علی العلة معمم ولو بالعقل
غایة الامر انه خص الموضع المعتاد للضرورة والاستیمار وفی جامع الاصول کانت الیهود تقول
اذا جامعها من ورائها جاء الولد احول فنزلت نساؤکم حرث لکم الآیة وفی روایة کانت الیهود تقول

البتة ويقول من اتى امراته في قبلها من دبرها الحديث ومعناه احاديث اخر لا تفي هذه القوة نفت
الفعل المكروه ولم تنف ان يكون المراد الاتيان في الحرث في كل مكان لان المقصود الاهم نفيه واثبات
ان المراد الاتيان المعتاد ومع هذا هو مستفاد بالاحاديث فانها دلت على ان المراد كيف شئتم
قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم اقبل وادبر واتق الدبر والحيضة رواه الترمذي كما في جامع الاصول
والضامن الظاهر اي مفاده الاطلاق في الموضع بحسب الكيفيات واما الامكنة فلا يحتاج الى التنبيه فانه
من الظاهر المتواترات ان كل مكان يليق به يباح فيه القلب اي من الظاهر كل الظهور الاتيان في الحرث
فما وجه الاشكال قلت ان كلمة انى اذا استعملت في تعميم المواضع فيتوهم الذهن في بادي الراي بالنظر
الى ان الحرث مستعار للمرأة فيظن ان الاتيان فيه اي الاتيان فيه اي موضع كان فيزول
بادنى نظرة فافهم او يدرك بالنقل اي ان خفي المراد للصيغة ولا يدرك بالعقل على ما ذكر بل بالنقل فقط فهو
المجمل وهو اولى مما في المشهور انه ما ازدحم فيه المعاني كمشترك في معنيين فصاعدا لتعذر ترجيحه وذلك المشترك ترجيح صح
بالنظر الى معنييه وهو عندنا ظاهر فان المشترك لا يستعمل فيما فوق واحد وعند من يعممه فيعمه فلا يبقى
الاحتمال وذلك كالوصية لمواليه وله اعلون واسفلون والمولى المعتق بكسر العين وهو الاعلى والمعتق
بفتحها وهو الاسفل ومات الموصي من غير بيان فيبطل لتعذر الترجيح ولا وجه للتعميم عندنا هذا ظاهر
الرواية وعن محمد رح ان اصطلح الفريقان فالموصى به بينهما وعن ابي حنيفة وابي يوسف الوصية نافذة
فيشترك الفريقان وان كان له فريق واحد فينبغي ان يكون الوصية له ومنه الاسماء الشرعية كالصلوة
والربوا هذا عند الجمهور ظاهر فانها منقولات شرعية موضوعة في اصطلاح لمعان فلا يدرك الا بالنقل منه
وعند البزدوي المنكر للحقيقة الشرعية فكونها مجملات بالنظر الى انتفاء القرينة وتوضيحه ان المعنى الاصلي
لم يقصد والمجازي لم يعرف ولا مجال للعقل فانما يدرك ببيان من المتكلم صريحا او ببعث قرائن معينة
من المراد والظاهر ان الصلوة بعد حين امرها في اول الامر باحتفاف القرائن ثم ورد الامر على طبق

الاول فلا اجمال ولو عدمت منه بالنظر الى نفسها فرض ان يكون كل مجاز مع القرينة مجملا واما الربوا فالظاهر
انه لا اجمال فان العوام كانوا من قبل يعرفونه حيث قالوا انما البيع مثل الربوا فردوا بقوله عز من قائل و
احل الله البيع وحرم الربوا والاصل عدم النقل او لا يدرك المراد اصلا الا بالعقل كما في المشكل ولا بالنقل
كما في المجمل فهو المتشابه كالحروف في اوائل السور نحو كهيعص والم والمر نحو قوله عز من قائل يد الله فوق
ايديهم والعين نحو قوله تعالى ولتصنع على عيني والنزول كما في الحديث النبوي صلى الله على صاحبه واله
ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا ونحوه اورده الشيخ عبد الحق الدهلوي فيما ثبت بالسنة في احوال السنة
باسانيد الى غير ذلك من المتشابهات وحيث تنزه سبحانه عنه تعالى والمفسرون قد يأولون وارباب الحقيقة يعبرون وكفا
معانيها لا يحيط العقل عنها على ما يرونه بالكشف والعيان وقد عرفت من قبل ما فيه تحقيق ان في القرآن متشابها
اولا وقالت الشافعية الظاهر الدال ظنا والنص الدال مطلقا اي اعم من ان يكون دلالته ظنية او قطعية
والمأول المصروف عن الظاهر والمفسر الذي فسر والمستغني عن التفسير اي واضح المعنى سواء كان بالتفسير او لا استغناء
والمحكم المتضح المعنى نصا كان او ظاهرا اي اعم من ان يكون دلالته قطعية بحيث لا يحتمل غيرها او ليست قطعية
كذلك والمتشابه غيره اي غير المحكم فهو ما لا يكون متضح المراد سواء كان مشكلا او مجملا والمبين يحمل والمجمل يراد فيهما
اي المبين يرادف المحكم والمجمل كذا قيل اشارة الى ان كلامهم في تفاسير هذه الالفاظ مختلف فقيل
ان المجمل ما لا يفهم منه معنى وهو الاكثر في الكتاب ولكن كما يتوهم انه يدخل فيه المهمل ويخرج عنه المشترك لانه
يفهم احد معانيه فان المقصود الدال الذي لا يفهم المراد منه وفي بعض شروح المنهاج ان النص ما دل على معنى
لا يحتمل غيره والدال على التساوي على المعنى المجمل وان كان راجح الدلالة على البعض فهو الظاهر
وفي مرجوح الدلالة المأول والمشترك بين الظاهر والنص المحكم فهو ظاهر الدلالة سواء كان مع احتمال
خلافه او لا والمتشابه مشترك بين المجمل والمأول فهو ما لا يكون راجح الدلالة ولقد تعقب في بعض ذلك الا ان الاحاجة
والى بحثه وبيانه الايضاح البيان والمبين عكس العين وههنا فصول الثاني في الاجمال والبيان الى ونحن فصول

اي المفعول به لبيان احوال النظم ... الا فعل التاويل من قريب مترجح المرجوح ما قد سبق
ان المأول ما ازيل خفاؤه بظني وهو غير مراد ههنا بل المراد المصروف عن الظاهر وهو ان كان متعارفا
بين الشافعية متعارف بينهم ايضا فمقبول وهو قسمان قريب وهو ما يصار اليه المرجوح بدليل مرجح والبعيد وهو
خلافه فلا يصار اليه لان العمل بالظاهر واجب الا بباعث قوي اي استثناء منقطع وههنا قسم اخر وهو متعذر
الفهم لا يحتمله اللفظ اصلا وهو غير مقبول عند الجمهور فلذلك لم يورده ثم ذكر الشافعية منه اي من البعيد
تاويلات للحنفية وهي مذكورة في المختصر وهو مالكي فيظهر ان الشارح والمقصود لان غيرهم قد اوردوا عليهم ما يقتضي
الى شناعة فمنها قولهم اي الحنفية في قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في اربعين شاة شاة اي قيمتها
وماليتها وهو مقول القول وهذا الحديث اختصار لما في كتاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
الى اليمن من رواية ابي بكر بن حزم عن ابيه عن جده كما في مراسيل ابي داؤد وهو حديث حسن كذا في التيسير ومثله
ما وقع في زكوة السوائم كما عن معاذ بن جبل ان النبي صلى الله عليه وسلم لما وجهه الى اليمن امره ان
ياخذ من كل ثلثين بقرة تبيعا او تبيعة الحديث اخرجه اصحاب السنن الاربعة كذا في فتح القدير وامثاله و
لذلك فصل في التحرير ومنها قولهم في نحو اربعين الى اخره ابعد عن ما يدل عليه الحديث اي لزم ان
لا تجب الشاة ضرورة ان الوجوب للقيمة والشاة غير متعينة فلا يحتمل ان النص دال على وجوب الشاة وهذا القدر
كاف ولكن زاد عليه ابن الحاجب مفسدة اخرى من عدم وجوبها المجمع عليها فقال فيجب ان لا تكون الشاة
مجزية عن الواجب لان القيمة هي الدرهم والدينار وهي الواجبة والشاة ليس منها فلا تجزي وهي مجزية
بالاجماع وسينكشف حاله عن قريب ان شاء الله تعالى واجاب ان وجوب القيمة مما لا يابى المقصود في الحالة لنفس
الا لانتفاع الحوائج بوقف الشاة وغيره سيان بل القيمة اوفى فان الشاة للاكل والقيمة تفي لكل حاجة من
المطاعم والملابس والمساكن والمناكح والذهول فبالرأي استنبطوا من معنى النص ابطال حكم النص
وكل معنى استنبط من حكم فابطله باطل كذا في شرح المختصر وهو محذور اخر عليهم وهو واضح وقد اتفق عليه

لا لان بالنص لا بالاجماع ... فتامل
... ان يقال ... بالعدد والعين ...

لذلك استبعد واقول الشافعي ايجاب قيد الايمان في الكفارات الواقع في كفارة القتل فانه ابطال النص الا انهم
وهذا الاشكال فانهم استنبطوا من هذا النص ما يبطله بخلاف قول الشافعي فانه قاس كفارة على اخرى ولا يشترط معارضة
القياس نصا مع ان خصوصية الشاة يجوز ان يكون منظورة الشارع كما في الاضاحي والحق ان مرادهم
ان وجوب الشاة يتضمن جواز بدلها وهو القيمة لان المنظور من الزكوة المالية لانها لدفع حاجات الفقير ولا يذهب عليك
ما فيه من التسامح فان وجوب الشاة مضاد لجواز غيرها كما علمت وتحقيقه ان العبادة المالية ليس المقصود فيها الا
دفع الحوائج بخلاف الاضاحي فان جهة العبادة فيها الاراقة لا نفس المال ودفع الحوائج فالايجاب الوارد على
مثل الشاة ليس واردا عليه بخصوصه بل من جهة المالية فهو في الحقيقة وجوبها ويندرج دافع هذا فيه اذن بالابتداء
فلا ابطال اصلا وانما التعليل المؤيد بالنظر في الماليات كشف لالغاء الخصوصية بتنقيح المناط والمستبعد قبل
لا يساعده بل عليه ولكن لا ابطال في اصل المقصود من انه ليس ابطالا بل كشفا لحقيقة الحال كما مراعاة في هذا النص
ولذلك ايده بالنص فقال وقد دل على ذلك اي ذلك التضمن نص معاذ كما علقه البخاري وتعليقاته صحيحة
والتعليق حذف بعض الاسانيد من المبادي كقول مالك مثلا قال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم
او قال امير المؤمنين علي كرم الله وجهه والمعلق من الثقة من ارباب النقل حجة فكيف اذا صح بلا مرية لكن ان
المعلق يقطع النظر عن الفحص وصله وتصحيحه تفصيلا حجة وان كان منشاؤها صحة كما ستعلم في السنة
ان شاء الله تعالى وفي بعض شروح التحرير وصلها يحيى بن ادم في كتاب الخراج فهو موصول التوثيق الخميس
او لبيس مكان لنص معاذ كلاهما كرم قال الخليل الخميس ثوب طوله خمس اذرع وقيل كساء واللبيس ما يلبس من الثياب
مكان الشعير والذرة نوع من حبوب الطعام ظرف لا توخذ اهون عليكم وخير لاصحاب النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم
بالمدينة اي هذا الابدال اهون لكم لان اللباس يوصف في اليمن على الكثرة او لان احتياج الطعام اشد
واما اهل المدينة فاحتياجهم اليهما اشد لقلتهما فيها او لان الكفاف من الطعام فيهما مهيا لهم او لقلة
اكلهم وشدة لو كلهم فلا يدخرون وشدة البرد كما في قول الفقيه صحيحة عندنا مع انه يصلح بيانا مع انه بمحضر من الصحابة

من الصحابة فيكون اجماعا وقد ما ذكرنا هنا بما في كتاب امير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه لانس بن
مالك على ما رواه البخاري ان من بلغت عنده من الابل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانها
تؤخذ منه الحقة ويجعل معها شاتين اذا استيسرتا له او عشرين درهما ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست
عنده الحقة وعنده الجذعة فانها تقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما او شاتين ومن بلغت عنده صدقة
بنت لبون وليست عنده وعنده بنت مخاض فانها تقبل منه بنت مخاض ويعطي معها عشرين درهما
او شاتين وقد روى اصحاب السنن الاربعة عن مسروق عن معاذ بن جبل ان النبي صلى الله عليه وسلم امره
ان ياخذ من كل ثلثين بقرة تبيعا او تبيعة ومن كل اربعين مسنة ومن كل حالم محتلم دينارا او عدله من المعافر
ثياب تكون باليمن حسنه الترمذي هكذا في فتح القدير مع تفصيل اتم في التصحيح فلاح ان هذا الاستنباط
لحكم مغاير للنص منه وليس بتاويل فانه صرف اللفظ عن مقتضاه وهو الصرف وانما استنبط حكم آخر منه
فهذه منه خروج عن المقام غاية الامر ان الاستنباط في غير موضعه لمانع او هذه شبهة اخرى لو قد دفعنا
ما يدفعه وههنا بحث لان منطوق امثال الحديث وجوب عين الشاة فالشاة ان لم يتعين على معناه وجه
الاستدلال قوله اذن صاحب الحق بالاستبدال قلت هو اجتماع النقيضين فان وجوب عينها لزوم
ان لا يخرج عن العهدة الا بها وجوازه مع غيرها لزوم الخروج عن العهدة بغيرها وان لم يبق على معناها
فمقدار القيمة منها وهو التاويل فعده منه من المقام والجواب ان الشارع قد اسقط حقه في
الصورة المتعينة اما الاجماع فان المزكي ان تصدق على الفقراء بجميع النصاب خمس من الابل يخرج عن العهدة
ولا يبقى عليه مطالبة فلو كانت الصورة مطلوبة لما سقط الوجوب لانه ما وصل الحق الذي هو الصورة فلا يتحقق [illegible]
الا ان يقال انه تام في الابل وهو الشاة فان تصدق النصاب فيها تصدق بعين الشاة بداهة لان صدقات
السوائم كلها على نمط الاجماع على انه لا فارق او بالتعليل الذي هو منصوص في الظهور المشتبه المفهوم الموافق
او للنصوص كما عرفت فيجوز في لفظ الشاة فاريد القيمة فالتاويل يجب الظاهر وهو الواقع فلا بد ان [illegible]

مراد المصنف رحمه الله اذ افاده دليل الاجزاء فهو مقصود المتكلم بلا مرية فكيف يعد من التاويل فضلا عن البعيد من
تقديرية او ان الشاة على معناها ولا تاويل فيها اصلا وانما استنبط حكم آخر ماخذه بالاستدلال
فالوجوب في الظاهر وان تعلق بالصورة ففي الحقيقة متعلق بالمعنى مثل الغسل بالماء مع الاذن لقلع مادة النجاسة
عن غيره فكانه كالقيود التي خرجت مخرج العادة فالتعرض للتنبيه فان اكثر اصحاب المواشي اسهل عليهم اداؤها
ومع ذلك في نفع ما يتراءى وروده ان هذا الجواب لا ينفع في دفع الاشكال فانه ان سلم انه ليس من التاويل لكن يلزم
استنباط حكم من النص بالتعليل يبطل الاصل وهو باطل ولا يبقى شيء فان ظهور النص في وجوب الصورة بعينها وقد جنبتموها
لا بعينها بالتعليل فقد صرفتموه عن الظاهر فهو التاويل فالاشبه الاكتفاء بنفي البعد والتاويل الذي يأذن به المتكلم
وجه القبول فلم يكن من التاويل الباحث عن المستورة فافهم جدا وقد اورد واد الدليل الآخر على استنباط حق الفقراء في الصورة في
الصورة في القياس كما ستعرف ان شاء الله تعالى واورد في شرح الشرح ان عدم وجوب الشاة بعينها لا يستلزم
عدم اجزائها فيلزم مخالفة الاجماع وهو ايراد على قوله فيجب ان لا يكون الشاة مجزئة وتوضيحه ان عدم وجوب
شيء بخصوصه لا يستلزم عدم الاجزاء كما ان قراءة آيات معينة ليست بواجبة في الصلاة مع ان الواجب
يتادى بها والفرق ان القدر الواجب متضمن لها وما قيل عليه في حواشي الفاضل ميرزاجان هذا الايراد
ليس بشيء لانه اذا كان قيمة الشاة واجبا والظاهر واجب فالاصل ان لا يجري غيره بدله ما لم يكن واجبا
الا بدليل من خارج وكذلك لان وجوبها يتادى على ان لا يخرج عن العهدة بغيرهما لانه ما اتى بالواجب وشغل الذمة
ان الذمة لا تشتغل بغير الواجب وايجاب البدل يلزم الخروج والفراغ فبينهما منافاة واذا دل دليل خارج فهو
مستقل بهذا الوجوب فاجزاء البدل لا مانع منه فاقول مندفع لان المراد بالقيمة المالية وهي اعم من عين الشاة والدرهم
وغيره وحاصله انهم بالتعليل وادلة اخرى حكموا بان وجوب الشاة بعينها ليس منظور الشارع بل انما منظوره وجوبها
لا بعينها كوجوب القراءة في الصلاة فانه يدل على وجوب الفاتحة لا بعينها وهي اي مالية الشاة موجودة فيها
فيجب هي لا بعينها فجرى النية لان ما يدور عليه رحى الوجوب يتضمنه الشاة كالفاتحة فالبدلية انما هي

انما هو بحسب الظاهر وانما في الحقيقة وجوب المالية المطلقة عن الشاة وغيرها تامل وفي شرح الشرح نعم لو قيل الحكم يبطل
وجوب القيمة الذي هو حكمها بناء على اجزاء الشاة صورة او معنى واندفاع الشاة بها ايضا لكان شيئا لكن الكلام
الحنفية ان الواجب هو الشاة صورة او معنى وهو يساوي بالنظر القائل غير ممنوع وقد قال قبيل هذا الاعتراض
اي فلا تجب الشاة فيجب ان لا يكون محررية مبني على توهم انه تقدير لفظ القيمة في نظم الكلام او جعل معنى قيمة الشاة
ولكن ليس بل ارادة كما ينادي عليه السياق ان مرادهم بالشاة اعم من ان يكون شاة حقيقة او معنى وقد استنبطوا
من الحديث فبين كلاميه تهافت فتدبر فيه وقال على قوله وكل معنى استنبط الخ ان المعنى المستنبط هو علة
الحكم اي دفع الحاجة ولا ينافي بينه وبين اصله وهو وجوب الشاة لانه مشترك بينه وبين الفرع وهو اجزاء
القيمة وهو متعد طلبي حكم الشاة وهو معلوم صريح وحكم القيمة وهو يعلم بالعلة المشتركة وما في شرح الشرح ان الحكم
على هذا التقدير ليس وجوب الشاة بل قيمتها فليس بشيء لما عرفت ان وجوب الشاة يعلم صريحا ووجوب القيمة على البدل
يعلم بالاستنباط وانت لا يذهب عليك ان وجوب الشاة بخصوصها ينافي وجوب غيرها فالاستنباط مبطل قطعا
وما في شرح الشرح هو الاظهر وقد مر شيء منه من قبل فتذكر هذا واعلم ان هذا القال والقيل انما جاء من زيادة شيء
المحقق حيث عدم اجزائها واما على ما في المحقق من الاكتفاء باستلزامه عدم وجوبها لم الايراد فلا توجه
وقد نبهناك عليك فقد ظهر انه قصد احكام المفسدة بتقوية الاجماع بين الفريقين ورجح الى اضعفهما
ومنها اي تاويلاتهم البعيدة قولهم في قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا في كفارة الظهار قال عز من قائل والذين
يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون
خبير فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا الاية اطعام
طعام ستين مقول لقولهم وهو اعم من ان يكون المطعم واحدا او اكثر بخلاف اطعام ستين مسكينا فانه يدل
على ان المطعم ستون فلو اطعم واحدا ستين يوما اجزاه خلافا لمالك والشافعي واحمد في رواية صحيحة وهو قول اكثر
العلماء وانما اولوا ذلك لان حاجة واحد في ستين يوما كحاجة ستين فقيرا في دفع حاجة واحد في ستين يوما والمقصود

ستين فقيرا في دفع حا

من الحاجات الا الاطعام ودفع الحاجة ففي النص اذن بيان فلا بد من ذلك التاويل بل اذ ارادة ستين مسكينا
اعم من ان يكون حقيقة او حكما فانه بتكرر الحاجة يتكرر المسكين حكما وهو بعيد لان ظاهر الآية يدل على العدد قصد الامكان
فلا يبطل بالرأي مع امكان الستين اي مع ان ظاهر الآية يصلح بان يكون منظور الشارع لفضل الجماعة
على الواحد وبركتهم وتضافر قلوبهم اي اجتماع قلوبهم على الدعاء للمطعم فيكون اقرب الى الاجابة فيكفر بسيئته الكفارة
كاسمها بخلاف الواحد وفي المجتبى فجعل المعدوم وهو اطعام طعام ستين مذكورا والموجود وهو اطعام ستين
معدوما في الارادة مع امكان قصده الخ وهو اظهر وزاد المصنف لفظ الامكان لعل المراد به الاقدار والتمكين
على الطعام رعاية لحسن التجنيس والحق انه خروج عن المقام لانهم ما قدروا لفظ الطعام حتى يكون تاويلا ما لحظ في
والارادة والستين اعم من الحقيقي والحكمي ليكون تاويلا بالتجوز بالرأي بل الذي قصدوه هو انه قياس الواحد
في الستين يوما على الستين فتغير الظهور ان المناط الا الحال الطعام ودفع هذا المبلغ في الحاجات وحاجات
الواحد ستين يوما هو حاجات ذلك المبلغ فان تكرر الحاجة كتكرر الفقير وخصوصية العدد ملغاة في نظر الشارع فقد
اذن صاحب الحق بالاستبدال فمثله مثل القدم في زكوة الشاة لا يقال ان القياس لا يصح فان المناط
في الفرع اضعف لانه غير ضار لان المناط اذ ثبت انه دفع الحوائج البالغة هذا المبلغ وهو بعينه في
الفرع بالزيادة ونقص موجود الاولوية بوجه اخر وهو جهة المناطية في الاصل كما ذكروه من فضل
الجماعة وتضافرهم على الدعاء لا ينفع التعديل الى الفرع وهو ظاهر وليس لهم ان يقولوا ان شرط القياس ان
لا يبطل نص الاصل وههنا قد يبطل وقد شنع الخفة على الحنفية حيث قاس بما يبطل النص وما
قلت انه اذن من الشارع بالاستبدال لا كفاء حق في خصوصية العدد فلهم ان يمنعوه فان الغاء
الخصوصية ليس ظاهرا مع احتمال قصده فليجز ان يكون المناط ذلك الا المقصود من شرع الكفارة رفع السيئة
وهو في العدد اكثر قال الشيخ ابن همام ان الاوجه قول الائمة الثلثة هذا هو تحقيق المسئلة وما نسب اليهم الاتيان بالتاويل
البعيد فهي في غير موضعها وهذا القدر كاف في هذا المقام فافهم جدا ومنها اي من تاويلاتهم البعيدة حمل قوله صلى الله عليه وآله

وسلم ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل رواه اصحاب
السنن الاربع وحسنه الترمذي كما في فتح القدير على الصغيرة والامة والمكاتبة والمعتوهة والمجنونة على ما في التحرير من
تخصيصه او نؤول الى البطلان عطف على المجرور بتاويل قوله باطل اي باطل بمعنى آيل الى البطلان غالبا لاعتراض
الولي غالبا فانها اذ هي ناقصة العقل لا تهتدي الى المصالح فيخاصم الولي فيفسخه لا انها مالكة لبضعها فكان كبيع سلعة
تعليل للحمل وحاصله القياس على البيع فان المرأة الحرة العاقلة البالغة مستبدة ببيع متاعها وايجاره بالاكثر
فيجوز نكاحها كما جاز بيعها لانها مالكة للبضع كما هي مالكة السلعة فتتصرف كيف شاءت كما في السلعة
او حديث البيع نظر محض والمقصد انها مالكة لبضعها ولذلك لا تجبر عليها فتستبد بالتصرف فلا يكون الحكم لا تي
اي الحاكمة لا تقتضي الاستبداد والا لما جاز اعتراض الولي لانه قال واعتراض الولي لدفع نقيصة الكفاءة
لا لعدم استقلالها والنقيصة كان نكحت بغير كفو عائدة اليهما فيتسلط لرفعها من البين وهذا
التأويل بعيد لان لفظ الحديث نص فلا يخرج عن مقتضاه بالرأي الذي ليس بواضح والكبر التقويل مع ان
منع استقلالها مطلقا سواء كانت بالنفراد او غيرها مما يليق بمحاسن العادات الان النساء بالخيار احدر والياما
اللائق بشأن الانصاح الاحترام وحصوله بالتفويض الى اراء الرجال الكاملين في العقل والجواب ان
الحديث ضعيف فتركنا العمل به وعملنا بالرأي لانه حجة من حجج الشرع فالتأويل تنزل فلا ضير في بعده وفيه
رد على صاحب التيسير حيث قال يرد ح انه لا حاجة الى ارتكاب الوجه البعيد مع اقتضاء القياس صحة
النكاح ولا حاجة الى ما وجهه به بقوله اللهم الا ان يراد ان ضعف دليل الخصم من وجهين عدم الصحة وعدم قطعية الدلالة
لاحتماله التخصيص وذلك اي ضعفه بما صح عن الزهري روايته كذا في التحرير وتفصيله في فتح القدير ان رواية ابن
جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة وقد انكره الزهري قال الطحاوي وذكر ابن جريج انه
سأل عنه ابن شهاب فلم يعرفه وفيه ان الثقة قد ينسى الحديث ولا بعد فانه جاء في صحيحه لعبد الله من اولي
عنه وثقته الا ان يقول انه في عدم التكذيب اما اذا كذبه بان يقول ما رويت فيفصوا في الاصول على ما رده في

حكاية ابن جريج انكارا الى ذلك في روايته عنه في الكامل ايماء الى في ترجمة سليمان بن موسى حيث قال ابن
جريج فلقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه فقلت له ان سليمان بن موسى حدثنا به عنك
قال فاثنى على سليمان خيرا وقال اخشى ان يكون وهم على فهذا اللفظ فرعوف المتكلمين من اهل العلم
بقيد معرفته بلفظ النفي ولو سلم صحة الحديث يكون التاويل المذكور لاثبات المذهب فعملوا الى الحنفية كما هو
اصح منه من نوع اخرجه مسلم وابو داود والترمذي والنسائي ومالك في الموطا الايم احق بنفسها من وليها
وهي اي الايم من لا زوج لها بكرا كانت او ثيبا في كتاب الامثال لابي عبيد كل ذات بعل ستئيم
بغرب لتحول الزمن بالهلاك وجه الاستدلال انه اثبت لكل من الايم والولي حقا لان احق افعل التفضيل ولم
للولي في نفسها حق سوى التزويج اذا رضيت فيه اي الايم احق به اي بالتزويج منه اي من الولي فقد صح
مباشرتها بنفسها العقد وهو المدعى ويؤيد ذلك قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره
وقوله تعالى واذا طلقتم النساء فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن وحقيقة الاسناد المباشرة وقد كان
الشافعي يقول لا ينعقد بعبارة النساء فاذا صحت مباشرتها بالنكاح بنفسها فلا بد من الترجيح وهو
المذهب عندنا فان العمل عند التعارض بالترجيح وهو بحديث الست سوى البخاري فانه صحيح مع
كونه مؤيدا بالكتاب وهو الذي اشار اليه من قبل واما الجمع بقدر الامكان وهو بالتاويل في الذي ليس
بمثابة الصحيح بالكتاب وهو اما التخصيص بالامة والصغيرة ونحوهما كالقدم وتخصيص العام لنفي الاحتمالات
البعيدة فلا يكون تاويلا بعيدا لكونه نوعا خصوصا اولى بالدليل اليه واما التاويل في نظر بالاول اي البطلان
وهو شائع نحو قوله عز من قائل اني اراني اعصر خمرا وقوله حبيبه صلى الله عليه وعلى اله وسلم من قتل قتيلا فله سلبه
فلا يكون بعيدا اذ اهمينا بحثنا ان الاصل ان حديث الائمة الخمس ليس بدل على الاعلان المراد احق بالنسبة
الى الولي وهو تصور على وجهين الاول ان يكون حق التزويج لها بالمباشرة مع كونها احق وفيه المطلوب
والثاني ان يكون التوقف عليهما وجهة التوقف فيها اشد وفيه مطلوب المخالف وذلك لان الرضاء منها

وذلك لان ارضاءها منها هو الاصل في النكاح فيكون احق والمقصود منه وابدا اعلم ان في الاخبار فلا دليل فيه
فلا يحتاج الى التاويل وقوله تعالى حتى تنكح باعتبار ان الاشتراط رضاء منها فهي كالمباشرة وذلك في العرف شايع والله
اعلم وانما ذكر ما اشرنا اليه ان التاويل بالاول فقط هو اختيار الشيخ ابن همام وهو لا يخلو عن شيء فان المرادة
ان زوجت نفسها كفوا فلا يرد عليه الاعتراض فلا يؤول الى البطلان اصلا فلا يصح التقييد بغير الكفو فانه
انما اريد نكحت مع غير الكفو بغير الاذن فيوجب البطلان ولا يخفى ان الامة ليست كذلك فيصح تعرضه مطلقا
وان اريد التقييد بالنظر الى الحرة فيعود الى البعد ثم في العام الصغيرة والمجنونة ايضا داخلة ولا شبهة في ان
نكاحها باطل حالا فالاول بالنظر الى بعض افراده والحكم تغليب وهو في غاية البعد والجواب ان المجنونة وامثالها
كالصغيرة التي لا تعقل مصالح العقود غير داخلة ضرورة ان نكاحهن بلفظ مخصص والنص خرج مخرج احكام
الشرع ضروري فما حاصل فيه والمراد بالاول كونه بعرضة فان الارادة لنقص في عقلها لا تهتدي الى ما اصلحها وفي نفس نكاحها
بما هو في عرضة البطلان بلا شبهة وان وقع في بعض الاحيان في موقعه وقد اشار اليه المص بقوله وغالبا وانت تعلم
انه يخرج الحديث الى الاجمال فافهم واما التاويل في العام فقط فغير صحيح لان نكاح الصغيرة العاقلة والامة
ليس بباطل عند تامل موقوف الى اذن الولي فلا بد من التاويل في باطل ولا حاجة الى تخصيص العام كما عرف وايضا
لا يصح قول المص بحرف او الفاصلة وقد اتضح ان ما في المختصر من كلمة الواو احسن والجواب ان او لمنع الخلو فلا ينافي
لا يخفى الجمع منهما وان اجتمعا ولا شبهة ان يبقى في العام بعد التخصيص الامة والصغيرة العاقلة والمكاتبة والمدبرة وام
الولد ونكاحهن وان ثبت موقوفا لكن الانعقاد الاولى والبطلان في عرضة لانه في يد الآخر لا الاستبداد
للمباشرة اصلا واما الاكتفاء بالتاويل الثاني ففيه بعد لا يخفى كما عرفت فالواضح كلمة الواو والله اعلم على ان مفهومه
المخالف صحة نكاحها باذن وليها وانتم لا تقولون وحاصله ان بالحديث استدل لكم قول الخصم مع انه وارد
عليكم فان مفهوم المخالف للحديث مع انه اعراض عن التنكيح باذن وليها فنكاحها صحيح وهو نقيض مذهبكم فان مذهب الشافعي
انه لا ينعقد النكاح بعبارة النساء اصلا فالتوفيق في تاويل بمنزلة الا ان يقولوا ان هذا المفهوم ضعيف

يفهم من الدليل ضعيف فان فرض قد دل دليل واضح على ان عبادة الشيخ معتادة في الشرع فيعارض المفهوم فينتفي نحو
والاصح ما في شرح المختصر من ان القيد قد يكون خارجا مخرج العادة فوجه لا مفهوم ومنه الحديث فان الغالب ان
المرأة انما تباشر نكاح نفسها عند منع الولي فلا نعيم لها اذا نكحت بلا اذن وليها فالحكم بطلان ومنها اي من تاويلاتهم
البعيدة حملهم لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل على القضاء والنذر المطلق فجعلوه كالنادر كان لا بد
فينبغي نفي الفضيلة وفي فتح القدير ان الحديث رواه اصحاب السنن الاربع واختلفوا في لفظه لا صيام لمن لم ينو
الصيام من الليل ويبيت بالتشديد والتخفيف ولا صيام لمن لم يعزمه من الليل واختلفوا في رفعه ووقفه
ولم يروه الموطا الا من كلام ابن عمر وعائشة وحفصة رضي الله تعالى عنهم والاكثر على وقفه وقد رفعه عبد الله بن
ابي بكر عن الزهري بسنده عن حفصة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يجمع قبل الفجر فلا صيام له ووقفه
عن سالم على حفصة معمر والزبيري وابن عيينة ويونس وعبد الله بن ابي بكر ثقة والرفع زيادة وهي من الثقة مقبولة و
لفظه ثبت عند الدارقطني عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له قال
الدارقطني تفرد به عبد الله بن عباد عن الفضل بهذا الاسناد وكلهم ثقات واقره البيهقي عليه وفيه نظر فان عبد الله
بن عباد غير مشهور ويحيى بن ايوب من رجاله ليس بالقوي وقال ابن حبان عبد الله بن عباد البصري يقلب الاخبار
قال روى عنه روح بن الفرج نسخة موضوعة واذا عرفت فاعلم ان الحنفية حملوه على القضاء والنذر المطلق
وهو من الالغاز لانه بعيد وبلا ضرورة ملجئة اليه والاقرب ان يحمل نفي الصوم على نفي الفضيلة فانه لا ضرورة
ملجئة الى التاويل فينبغي ان يحمل عليه فان هذا المعنى متعارف والجواب ان المعارض صحيح في النقل عن ام المؤمنين
عائشة رضي الله تعالى عنها قال كنت صائمة فتمامه قالت دخل علي النبي صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال
هل عندكم شيء فقلنا لا فقال اني اذا صائم ثم اتى يوما اخر فقلنا يا رسول الله اهدي لنا حيس فقال ارينيه فلقد
اصبحت صائما فاكل اخرجه مسلم عنها رض كذا في فتح القدير وهو نص على ان الصوم منويا من النهار صحيح وهذا الحديث
صحيح وما في ذلك الحديث من الاضطراب في الرفع يرجح نفي الوقف والموقوف ليس بحجة عند الشافعي وعندنا وان كان

والكان حجة فالم فوع الصحيح اقوى لكانهه ولقائل ان يقول ان النزاع في ان الصوم بنية متاخرة يصح كما هو
المذهب او لا كما يراه الشافعي ثم هو في النفل بنية نهارية من بعض النهار جائز الا ان الصوم عنده من حين النية
وعندنا الصوم من الفجر بنية متاخرة وصوم بعض اليوم مشروع عنده فلا دليل في الحديث على جوازه بنية متاخرة
فان ذلك الصوم يجوز ان يكون من وقت النية فهذه المعارضة موقوفة على ان يكون اعتبار الصوم
بعض اليوم وهو لم يعلم وفيه انه قد انقلب الامر فانهم كانوا بصدد استبعاد قول الحنفية وقد وقعوا في البعد فان
ذلك الحديث يدل على ان لا يصح صوم مطلق الا مع التبييت وجاز الصوم مع نية من بعضه وان كان الصوم
منه منافيه فلا بد ان يأول فيرجع الى الفرق فافهم والمعارض الصحيح في رمضان حيث قال بعد الشهادة
بالرؤية في يوم عاشوراء احين كان صومه واجبا ومن لم يكن اكل فليصم في الهداية ثم قوله صلى الله عليه وعلى اله
وسلم بعد ما شهد الاعرابي برؤية الهلال الا من اكل فلا ياكلن بقية يومه ومن لم ياكل فليصم في فتح القدير وهو
مستغرب والله اعلم به بل المعروف انه شهد عنده برؤية الهلال فامر ان ينادي في الناس ان يصوموا غدا رواه
الدارقطني وفي السنن الاربع عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال اني رايت الهلال قال الحسن يعني رمضان فقال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمدا رسول
الله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس فليصوموا وذا مخالف لما نحن بصدده وهذا موافق والعذر انه واقعة
حال لا تعم فيحتمل ان شهد في الليل او النهار في اوله او اخره فالكلمات الواقعة متحدة فالمنع فليصوموا غدا
فعلى تلك الاحتمالات لا دليل فيه على شيء والا فلكن رواية الدارقطني محتملة لشهادته في اخر النهار
وهذه في الليل فلا دليل فيه على شيء من المذهبين ولذلك لم يورده المصنف او الاولى بما احتج به الطحاوي
وهو ما في الصحيحين عن سلمة بن الاكوع ان النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم امر رجلا من اسلم ان اذن في الناس ان من
اكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن اكل فليصم فان اليوم يوم عاشوراء وهو ايجاب لانه مقتضاه فيكون الامر
بالصوم موجبا كيف ان النفل لا يومر فيه بالامساك بقية اليوم وايضا كان يوم عاشوراء واجب الصوم

فتشبيه رمضان فيكون هذا الامر على اطلاقه فثبت ان الصوم الواجب المعين يتادى بنية متاخرة
بوجوه منها ان اكثر اليوم ورمضان واجب معين وكذا الواجبات المعينة لا فرق فيها فالكل على السواء فلا يجزى
النية المتاخرة في شيء منها كما يراه الشافعي فهو ادخل لكن الكل في الاول فقد نفاه الحديث الصحيح فبقي الثاني
وهو المطلوب والله اعلم فقد خرج من الحديث الذي ورد في النفل والواجبات المعينة فلم يبق فيه الا غير المعين
من الواجب فعملوا بالادلة جميعا بقدر الامكان وهو اولى من اهدار البعض مطلقا لا يقال ان هذا الجمع وان
قاد الدليل اليه لكنه غير خال عن البعد فانه لا يتبادر للذهن المساق لانه يبعد النظر عن القرائن والا
فمنها كيف لا ينساق اليه على ان التحقيق عندنا ان الخاص والعام اذا تعارضا ولم يتبين التاريخ يخص بمعنى
انه يعمل بالقدر الذي يفيده من التخصيص للضرورة لا انه يحمل العام عليه فلا تغير اصلا او يقال انه ساقط المتعارضان في
قدر التعارض ويعمل فيما بقي ثم يعمل بالقياس بان الشرع اعطى للاكثر حكم الكل في كثير من المواضع والاول
اوجه ثم اعلم انهم حرفوا الكلام عن بعض مواضعها فظهر معتمدي الحنفية في هذا المقام ان النية المتاخرة
مجزية في رمضان بما سبق من النص مع دعوى لواحقه المعينات في ثبوت ذلك به وفي النفل
بلا مرد لهم ثم قياس رمضان عليه وتفصيله ان الظاهر ان يقترن النية وقد انتفى للعذر فالمتقدمة والمتاخرة
اذا كانت في اكثر النهار وانت تعلم ما فيه فان لنا ان نقول ان النية مقارنة في النفل فان
الصوم متجزء عنده وايضا ان النفل فيه سعة فان النافلة من الصلوة تودى قعودا او ركوبا بلا عذر
فجواز ذلك فيه لا يقتضي بجوازه في الواجب فلا يشبه القياس على صوم عاشوراء ثم اجابوا عما احتج به الشافعي
من حديث التبييت اولا بانه محمول على نفي الكمال كما في لا وضوء لمن لم يسم مثلا وثانيا بانه يحتمل ان
يكون المعنى لا صيام لمن لم ينو انه صوم من الليل وثالثا بانه ان نزل عن ذلك فليكن العام مخصوصا
ورد الثاني بانه وفقه اقرب فيترك بخبر القوي وهو الصحيح المرفوع فافهم وبعد للمناقش مجال فتدبر ومنها
اي من تأويلاتهم البعيدة حمل ذي القربى في قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول

فيه دليل سوى قوله لذي القربى واليتامى والمساكين الآية على الفقراء منهم لان المقصود منه سد خلة المحتاج ولا تتحقق
الا في الفقراء دون الاغنياء مع ظهور ان القرابة النبوية قد تجعل سببا للاستحقاق مع الغنى كما نقلا للنبي
صلى الله عليه وسلم وعلى آله اجمعين متعلق بالحمل وحاصله انهم خصوا العام بتلك الآراء مع انه من الظاهر
ان قصر المناط على سد خلة المحتاج فان القرابة النبوية صلى الله عليه وعلى آله وسلم لم تصلح مناط الاستحقاق ايضا
وهو على السواء في الفقر والغنى وح اندفع ان تخصيص العام ليس من الاحتمالات البعيدة وذلك لانه في نفسه
وان لم يكن كذلك لكن في هذا المقام كذلك لانه بلا دليل مفض اليه وحيث اشير صحة التمر لفظ الحمل الى ضعف وذلك
خالف الطريقة المعتادة في الاجوبة فيما قيل بان ذلك لقوله صلى الله عليه وعلى آله الطاهرين وسلم
يا بني هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس وعوضكم عنها بخمس الخمس من الغنيمة والمعوض عنه وهو الصدقة
التي هي اوساخ للفقير دون الغني فيكون العوض كذلك فهذا الجواب لرفع الاستبعاد فان التخصيص
بدليل اشارة النص والكل لخصوص العام بالقياس فهذا اولى واما الكلام في نقده فهو لان الحديث
بهذا اللفظ غريب والمعروف ما في صحيح مسلم في حديث طويل ان هذه الصدقة لا ينبغي لآل محمد انما هي
اوساخ الناس وفي الطبراني لا يحل لكم اهل البيت من الصدقات شيء انما هي غسالة ايدي الناس وان
لكم خمس الخمس ما يغنيكم كذا في فتح القدير وفيه ايضا لفظ العوض انما وقع في عبارة بعض التابعين وليس بمسلم
صحته ولا صدقه بمنع ان العوض كالمعوض عنه بل المقصود ان الله عوضهم وحرم عليهم هذا المال سواء كانوا
اغنياء او فقراء الكامل على ما في البخاري عن اهل البيت لا يحل لنا الصدقة وجعل خمس الخمس مختصا لرفعهم
سواء كانوا فقراء او اغنياء فالعوضية في مجرد ان لهم رزقا خصوصا مقابلا لرزق غيرهم خصوصه وليس بمسلم
فثبوته بالاشارة خبر الواحد ولذي القربى النص فلا يعادله فلا يخص به وقد صح عن الخلفاء الاربعة انهم
لم يعطوا ذوي القربى من الصدقات لانهم صاروا اغنياء اذ ذاك فلم يبقوا مصارف جواب آخر بابداء
مخصص آخر وهو عمل الخلفاء وكان بمحضر الصحابة ولم ينكر عليه احد فيكون اجماعا على ان عمل الصحابة في نفسه كاشف

فتح ۴

عن المعيد عنه ما في الفتح روى ابو يوسف عن الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس ان الخمس كان يقسم على عهد رسول
الله صلى الله عليه وسلم على خمسة اسهم لله وللرسول سهم ولذي القربى سهم ولليتامى سهم وللمساكين سهم ولابن السبيل
سهم ثم قسمه ابو بكر وعمر وعثمان وعلي على ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل
انتهى وقد اضطربت الروايات في قسمة امير المؤمنين علي كرم الله تعالى وكذا روايات اعطاء امير المؤمنين
عمر رضي الله تعالى عنه ومن ثمه ذهب البعض الى الاعطاء وانه اتباع لرأي صديقهم امير المؤمنين علي رضي الله
تعالى عنه وقد ثبت اعطاء رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ذوي القربى كما في فتح القدير
واذا عرفته فاعلم انه لا دليل فيه من حيث الاجماع مع ان الاجماع ظني في نهاية ضعف الظن فينبغي ان
يحمل على عدم اعطاء امير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وامير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى
عنهما ولئن تنزل عن ذلك فنقول ان المروي عنهم رضوان الله تعالى عليهم انهم لم يعطوهم اصلا فيكون
نسخا للنص ولذي القربى الا يقيد اه وهو كما ترى ولئن تنزل عن ذلك فنقول ان المذهب كما سبق عن وجوب
ان الآية لبيان المصارف فيجوز للولاة القسمة ووضعه في صنف وليس عليه استيفاء القسمة لكل
فرق فامير المؤمنين ابو بكر رضي رأى في عهده المصلحة في الاقتصار على من اقتصر عليه لا لانه لا حق لمن عداهم
كما نقول نحن فيه ولئن تنزل فنقول لا شبهة في ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اعطى ذوي
القربى غير متقيدين بالفقر فكيف وقد اعطى العباس وهو يومئذ كان غنيا فانه كان له عشرون
عبدا يتجرون والمرفوع اولى من الموقوف مع انه لا تدافع كما عرفت وبعد التنزل ان ذوي القربى
لو كان هم الفقراء لم يكونوا صنفا على حدة مع ان النص يخالفه والجواب انهم تقدموا من فبهذا الاعتبار
صنف على حدة هذا والتفصيل الاتم في فتح القدير واعلم ان في الهداية ان المراد بالقربى النصر لا قرب
القرابة لان النبي صلى الله عليه وسلم اعطاهم للنصرة الا ترى انه عليه السلام قال انهم لن يزالوا معي هكذا في
الجاهلية والاسلام وشبك بين اصابعه ومقتضاه تسوية الغني والفقير فان النصر على السواء ويدل على

ودل عليه ما في قسمة الغنائم وخمسهم ذوي القربى كانوا المستحقين من النبي صلى الله عليه وسلم للنصرة لما رويناه بعده
بالفقر وهذا صريح في انهم لم يخصوا ذوي القربى والله اعلم واعلم ان ذوي القربى وان كان عاما فالمراد
الخاص وهو بنو عبد المطلب وبنو هاشم لما في سنن ابي داود ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لم يقسم
لبني عبد شمس ولا لبني نوفل شيئا من الخمس ولما في البخاري عن جبير بن مطعم قال مشيت انا وعثمان بن عفان
الى النبي صلى الله عليه وسلم فقلنا اعطيت بني المطلب من خمس خيبر وتركتنا ونحن بمنزلة واحدة منك
فقال انما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد قال جبير ولم يقسم النبي صلى الله عليه وسلم لبني عبد شمس ولا لبني نوفل
شيئا وشيء في رواية النسائي في زيادة هكذا او شبك بين اصابعه كما اشار اليه في الهداية ووافق الحديث على ما في
تلك الرواية وسنن ابي داود والنسائي محتمله والله اعلم وعلى التكلان ومنها اي من مادلالات الحنفية البعيدة
على ما ذكره امام الحرمين حملهم كالمالكية والحنابلة اي حملهم قوله تعالى انما الصدقات الاية اي للفقراء والمساكين والعاملين
عليها والمؤلفة قلوبهم وفي فك الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل على بيان المصرف فيجوز
للمتصدق الصرف الى واحد من الاصناف فقط فالمعنى ان الصدقات محلها هؤلاء فلابد استحقاقها فيهم وانما المقصود
الفعل المتعلق بهم مع ان اللام ظاهر في الملك وقد صرفوه عنه بلا ضرورة ملجئة اليه وهو البعيد وانما كانت مملوكة
لهم فلا يجوز صرف حق واحد الى اخر بالاقتصار عليه كما زعم المخالفون قال الامام الرازي كون اللام للملك لا ينافي
اللغة بل غايتها اراده الاختصاص وعلى هذا فاستبعادهم بدعوى ظهوره فيه ممنوع فالاحسن دعوى الظهور
في الاستحقاق كما وقع في بعض الكتب وكثير اللفظ ومدفوع ابن الحاجب مطابقا لما اسنده الامام الغزالي بان
السياق وهو رد لمزهم اي عيبهم في المعطين ورضاهم عنهم اذا اعطوهم وسخطهم اذا منعوا يقتضي بيان المصرف
قال جل وعلا فيما قبل هذه الاية ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها
اذا هم يسخطون ولو انهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله سيؤتينا الله من فضله ورسوله انا الى
الله راغبون روي انها نزلت في بعض المنافقين حيث قال مخاطبا شيطانهم الا ترون الى صاحبكم انما

بقسمة صدقاتكم في رعاة الغنم فقوله تعالى وانما الصدقات الآية معطوف على ومنهم من يلمزك الآية ردا للمزهم وردا لهم
وسخطهم المذكورين مع السباق وهو قوله عز وعلا ولو انهم ولئلا يتوهم انهم مختارون في العطاء والمنع ودليل
على اقتضائه بيان المصرف والاوضح في الاعطاء كما في شرح المختصر وتفصيله انهم تخيلوا ان المعطين يتبعون
الهوى فيعطون من يحبونه ويمنعون من يبغضونه فردوا بان الامر بالعكس فانه تعالى يقسمها وبين المصارف الثمانية التي
عينها الله تعالى للصدقة فليسوا المختارين في اعطائها من شاؤا ومنعها عمن يبغضون كما تخيلوه وهم ليسوا
من تلك المصارف مع انهم كانوا يقولون ما يقولون لهوى انفسهم وانما رضوا بما رضوا وسخطوا بما سخطوا لهوى
فان نفسهم شيء بمقتضى حرصها ولشغفها لقصدهم فما اعترض الى المحققين من اتباع الهوى هو فيه وقد دفع ابن الحاجب
في شرح المختصر بان ذلك اي ردا لهم ورضاهم بما رضوا وسخطهم بما سخطوا يحصل ببيان الاستحقاق بان كان اللام
للملك او الاستحقاق على ما هو ظاهره فانه حق لهم لا ان المعطين يوصلون الحق الى مستحقه فليسوا المختارين في
الاعطاء والمنع وهؤلاء ليسوا من اهل الاستحقاق فعيبهم في غير محله فلا يصلح صارفا عن الظاهر الذي هو الملك او الاستحقاق
فان المعنى الظاهر اذا صح على تلك الفائدة بلا مرية فكيف يعدل عنه الى خلافه قال الابهري بحث ان سلمنا ان المقصود
بيان المصرف فلا نسلم انه المقصود ليس سواه كيف لا منافاة بين البيانين اي بيان المصرف وبيان الاستحقاق
فليكونا مقصودين وفيه مناقشة لفظية فان الحاملين حملوها على بيان المصرف فقط ومع ذلك ليس تسليمه
والاشبه ان مقصود الامام حجة الاسلام ان جهته بيان المصرف يصح الصرف الى واحد من
الاصناف فاللامزون لو كانوا مصارف ومع ذلك منعوا فلا يصح هجا فيه اللمز لان المعطين
مختارون في الاقتصار على واحد اذا اقتضت المصلحة وقد اقتضت فلم يتوجه تعنت بخلاف ما اذا
كان للاستحقاق فان لهم ان يقولوا انهم اجحفوا فلا يليق منعهم ولكنه ليس لوافقه فانه يمكن ان يقول ان
رد اللمز لطريقين متعينا لما ذكر فليجز ان يكون كما ذكر في الدفع بل لو ان الصدقات مستحقة لهؤلاء
الاصناف واللامزون بعداء عنهم فعيبهم تعنت على انه لا بين ان اللام اذا كانت للاستحقاق كما قال الـ

كما قال الشافعية فالمعطي مختار في ان يستبقي او الاقتصار على جماعة جملة منهم على فرق الاستعطاء تمنع
عليهم الاخرى محرومين لمصلحة فاذا صرفوا اللام من حقوق الاولين بها فلمصلحة اقتضته فلا وجه للحكم فتدبر
اقول العموم مناف للتمليك الى المصرف فلا بد من صرف وصرف العموم يستلزم التمليك لغير معين وعموم العهد
في صرف اللام الى المصرف هو الوجه وتفصيله ان الاصل اللام للعهد الخارجي وهو غير مراد هنا البتة لعدم السبق
الفرد الصادق وبعده الاستغراق على ما سبق وبحث الاصل وهو غير صحيح ايضا فان المعنى ح ان كل صدقة
ملك لكل فقير في الدنيا او يستحقه كل فقير منهم وهو غير معقول مع ان حمل على الشرك فيمنع بعده فلا شبهة في
ان ما لكه جميع الفقراء لا يخفى لقليل الا فائدة فيها مع انه لا يمكن ايصال الحق الى المستحق فلا فائدة في بيان
التمليك او الاستحقاق ولذلك صرف الشافعية الى ثلثة من كل صنف فلا بد من صرف في الاية وهو
على انحاء الاول ان يكون اللام للجنس والعهد الذهني والثاني ان يحمل الاستغراق على ثلثة
من كل صنف انا كان وحاصله التخصيص والثالث ان يعزل اللام عن مقتضاه بالمرة فيكون الفقراء
فقراء والكل يستلزم تمليكها الغير معين واستحقاقها فان الفقراء ليسوا متعينين وهو غير معهود في
الشرع مع ان في بعض الشقوق وهنا فان العهد الذهني ليس من معاني اللام الا عند الضرورة وقد
انتفت فان توقف الجنس صحيح ان ذلك العهد وكذا ابطال الاستغراق على ثلثة فانه لم يبق ابطاله
فمثله مثل فقراء نكرة فلا وصلة لها ثم ابطاله الى المنكر وزيادة اللام من غير ضرورة ملجئة والثاني صرف اللام
الى بيان المصرف لا الاضافة فيه بوجه فان اللام للاختصاص وهو متنوع الى الاستحقاق والتمليك وفيه
التصرف مثلا فهو الوجه فاستبعادهم في غير موضع بل ما حملوه عليه من التمليك لغير معين ابعد كما في
النحرير ولقائل ان يمنع تقدير الاستغراق فانه من الجائز ان يكون كل فقير مستحقا لكل صدقة كما في ماء
الحوض الغير المملوك لاحد فان باية يستحقه كل احد فكل ان اخذه يكون متصرفا في حقه ولا يسع لاحد منعه
فالحق لكل والتصرف على سبيل البدل واذا اخذ سقط حق الآخرين لانعدام المحل كما في صلوة الجنازة وهكذا

عنهما يحتمل في اللام انه تصرف المستحق مشروطا باعطاء المالك فكان من اعطاه حقه الى ان ينفذ فيبطل
حتى لا يجزئ الا لان الشافعي لا يقول به فانه يقتضي معنى الجمعية فلا يحمل اللام على الاستغراق فان الاستغراق
المفرد والجمع سيان عند التحقيق لانه لا ضير فانكم لا تقصدون اثبات المطلوب لا الابطال نذهب المستبعد فقط واجزاء
ان الخارج الى المالك وكان مقتضاه وجوب اعطائه الكل وقد انتفى ضرورة واتفاقا ولكن المراد بيان الصنف اعطاؤه القدر
الممكن اتفاقا فانه لو اعطى ثلثة نفر ما يصلح ان يعطى عشرة جاز اتفاقا والجمع بلفظ الجمع كالفقراء وبحرف الجمع كالفقراء وابن
السبيل سيان فاذا قد انتفى الاول ينبغي ان ينتفي الثاني فلا يلزم الصرف الى كل واحد من الاصناف لانه
ظهر ان الجمع غير منظور في الشرع وفيه تأمل ولكنه متأيد بالآثار كما اشار اليه بقوله وفي التحرير لا ريب في فعل رسول
الله صلى الله عليه وسلم وعلى آله بخلاف قول الشافعي وهو الصرف الى ثلثة من كل صنف حيث قسم
الذهيبة التي بعث بها معاذ من اليمن في المؤلفة فقط ثم اتاه مال آخر فجعله في صنف الغارمين في فتح القدير
قال ابو عبيد الله في كتاب الاموال وفيه ايضا قال لبوضه من اهل اليمن الصدقة وفيه ايضا بعد ما جعل في صنف الغارمين
فقال لقبيصة بن المخارق حين اتاه وقد تحمل حمالة اقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها وفي حديث
سلمة بن صخر البياضي انه امر له بصدقة قومه وفي التحرير ايضا ولنا آثار صحاح عن عدة من الصحابة والتابعين
مصرحة بما قلنا ولم يرو عن احد منهم خلافه وفي فتح القدير رواه البيهقي عن ابن عباس وابن عمر وروى
الطبري في هذه الاية انبأنا عمران بن عيينة عن عطاء عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى انما
الصدقات للفقراء والمساكين الاية قال في اي صنف وضعته اجزأك اخبرنا جرير عن ليث عن عطاء
عن عمر رضي الله تعالى عنه انما الصدقات للفقراء الاية قال انما صنف اعطيته من هذا اجزأ عنك حدثنا حفص عن
ليث عن عطاء عن عمر انه كان يأخذ العرض فيجعله في صنف واحد وروى الضامن الحجاج بن ارطاة عن
المنهال بن عمرو عن زر بن حبيش عن حذيفة انه قال اذا وضعته في صنف واحد اجزأك واخرج نحو
ذلك سعيد بن جبير وعطاء بن ابي رباح وابراهيم النخعي وابي العالية وميمون بن مهران باسانيد حسنة وفي

ومن التابعين واما الصحابة فمنهم عمر رضي الله تعالى عنه روى عنه ابن ابي شيبة والطبري واما التابعون المذكورون
فقد روى عنهم ابن ابي شيبة والطبري ومنها اي من تاويلات الحنفية البعيدة قولهم في قوله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم لغيلان بن سلمة الثقفي بفتح العين المعجمة وسكون التحتية وسلمة بفتح المهملة واللام وهو الكوفي
تلك الحديث وفي المختصر اي غيلان وقد غلطوه وتكلم على عشر من النساء واسلم معه امسك منهن
قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اربعا وفارق سائرهن رواه الترمذي وابن ماجه وصححه الحاكم وابن حبان اي امسك
اربعا بتجديد النكاح هذا مقول قولهم هذا ان كان الانكحة متقارنة في الزمان او امسك الاوائل بغير تجديد هذا
ان كانت متعاقبة وحاصله ان المعية ان كانت معلومة له صلى الله عليه وعلى آله وسلم فالامر بالتجديد وان كان
التعاقب معلوما فالامر بابقاء الاوائل على ما كانت والسر فيه ان نكاح الزائدة على الاربع يبطل في صورة المعية
الانكحة باسرها باطلة فلا بد من التجديد وفي التعاقب يحكم الحال في المحرم الزائدة على الاربع فيبطل نكاحها فلا بد من صداقها
من البين فانه وجه بعيد قولهم بعيد ان يخاطب مثله اي مثل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في حسن الكلام
والاخلاق مثله اي مثل غيلان بالمتجدد في الاسلام الذي لا يعرف احكام الشرع من قبل مثله اي مثل
هذا الحكم بلفظ الظاهر انه بل خفيا محضا فكيف يعرف هو بهذا الخطاب ولا قرينة له من قبل ... الا
والمقصود بعيد ان يخاطب صلى الله عليه وعلى آله وسلم هذا الرجل الذي شانه كيف يبين هذا الحكم بهذا الكلام
ولطف هذا الكلام في فن البلاغة مع انه لم ينقل تجديد قط لا منه اي من غيلان ولا من غيره من الكفار
الذين اسلموا وتحتهم نسوة لا يجوز اجتماعهن في الشريعة الا انه لم يوجد والا لنقل فهذا وجه اخر للبعد وهو ان التجديد مع
المعية اي تجديد الانكحة مع تقارن التزوجات السابقة في غاية ما يكون ولعلها لم تقع الا نادرا فان
العادة الانسانية في التزوج في ذلك كما لا يخفى فان وقع على خلافها فهو نادر جدا فلا بعد في ان لا ينقل التجديد
منه ولا من غيره لان النقل انما هو للموجود والوجود في حيز الخفاء البحت هذا كلام متين للبعد الاخر ولكنه يرد
انه ما بالهم حملوا الحديث على هذا النادر الخفي المحض بلا دليل مقنع وتلخ فان زعموا وقوعه فما باله لم ينقل اصلا فينبغي

الانحراف عنه وأما التأويل بأن الأوائل فبعيد لما روي في شرح السنة عن نوفل قال أسلمت وتحتي خمس نسوة فسألت
النبي صلى الله عليه وسلم فقال فارق واحدة وأمسك أربعا فعمدت إلى أقدمهن صحبة عندي عاقر
منذ ستين سنة ففارقتها فإنه نص في أنه لم يطلع على مفارقته السابقة فكيف يحمل مفارقة الأوائل عند تعاقب
الأنكحة التي في الجاهلية فلا سبيل إلى التأويل فيهما لبعيد ان يحصلان اللهم إلا أن يق ان الفروج كانت
متقاربة وعلمه صلى الله عليه وعلى آله وسلم محيط بها فأمر بالتجديد ولا يلزم أن ينقل تجديده لأنه ليس من أعم البلوى
وهو والكفار متجددة الإسلام يجوز أن يكون عارفا بهذا الحكم عند نزول قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى وثلاث ورباع ونحوه من الأحاديث فخوطب بمثل ذلك الخطاب ولا يخفى عليك بعده جدا مع أن اجتماع
الخمس مع التعاقب لم يبطل نكاح الأخيرة فلأن لا يبطل المجتمع مع التقارن مثلا لأن المحرم فيهما على السواء
والله أعلم قيل لو حمل المعية فيه أي في الحديث الآتي معه على المعية الآنية فالمعنى أسلمت كل واحدة من
نسائه معه بلا تقدم وتأخر ولو بزمان لكثير كما ذهب إليه الشافعي فولان التعاقب كالارتداد عنده في التفريق يعني
إذا ارتد أحد الزوجين فقط ينفسخ النكاح وكذا إذا أسلم أحدهما فلو كان إسلام واحدة منهن بعد إسلام
غيلان لانفسخ نكاحها فكيف يخيره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في إمساك أربع ولأنه كانت بعد القضا
بل البعيد من مقت الأئمة كما لا يخفى فالشافعية والحنفية سيان في التأويل ثم لشبهة سلك تأويلهم إلى الحنفية في
قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لفيروز الديلمي بفتح الدال وسكون الياء المثناة وقال عليه السلام اختر أيتهما
شئت وفي الترمذي عن الضحاك بن فيروز الديلمي عن أبيه قال قلت يا رسول الله إني أسلمت وتحتي أختان
اختر أيتهما شئت ووافقه أبو داود وابن ماجه أي اختر أيتهما شئت بالتجديد أي بتجديد النكاح بناء على علمه صلى الله
عليه وعلى آله وسلم بتزوجهما معا فإن التجديد في المعلوم لا في التعاقب وقيل في المختصر وهذا التأويل أبعد
مما سبق في حديث غيلان ووجهه شارحه بأن في بعض خطاب مثله بمثله وسلم نقل تجديد النكاح لا منه ولا من
غيره ويخص هنا أيتهما شئت وهو التصريح بأيتهما شئت والإشارة بقوله أيتهما وفيه ما فيه لأن إفادة العموم

العموم المطلق عن التعاقب والمعية فلا ينافي هذا التأويل الخبر على حمله لتقارن التزوجين على البعد البعيد لا غير
ولا زيادة والجواب ان مبنى كلام المختصر كما هو ظاهر كلامه ويفهم من شرحه ان اتحاد ليس ما ولعل هذا الحكم
مثل ذلك التاويل فيما ذكره من بالتجديد والاولى وانما ذهب الى ان يكون التزوجان متعاقبين والثاني منهما
بطل وانما له اختيار الاولى ويرده عموم الدليل على عدم العبرة بالترتيب في فساد الاخير فقط وهو قرينة على ان
حاصل ما ويلهم فقد عرف حمله على المعية بناء على اطلاعه صلى الله عليه وآله وسلم ولكن في كلامهم اشارة الى
التاويل بما خيره اولهما تزوجا وهو ليس من محتملات اللفظ ويمكن ان يقال ان تزوجهما جميعا معا ان يكون العقد
والتجديد عنهم على الاول وتحيا للاولى على الثاني واذ قد امر رسول الله صلى الله عليه وآله بالتجديد مطلقا من غير ان
يسأل عن حاله لزم ان يكون التجديد حتما على التقديرين فدل على ان الترتيب لا عبرة له في افساد الاخير فقط ويرد
خلاف ما عليهم فهذا ابعد للقياس فان بالتاويل القصد للاصلاح وقد افسد على الفرض وهذا معقول من مبنى
التاويل بالتجديد الحتمي وهو اطلاعه صلى الله عليه وآله وسلم بحال زوجه من المعية ولا شبهة في ان التجديد في العقد
الواحد للدليل على ان الترتيب لا عبرة به في جواز امساك الاولى بدون تجديد فوجه ان هذا التاويل مبني على الاطلاع بحال
التزوج وهو التزام بلا لزوم فنزلوا على السابق لان ارتفاعها يصلح ان يراد منه معية الاوائل وغير معية وكانه قيل
ان كنت عقدتهن في عقد فاختر اربعا بالتجديد او في عقود فامسك بلا تجديد الاوائل وانت تعلم
ان احتمال امساك اربعا وفارق سائرهن بهذا المعنى بعيد كل البعد لو اطلع على الانبياء على الاطلاع فالاوجه ان
التاويل فيما سبق بالتجديد مبني على الاطلاع بالمعية وبالاوائل على الاطلاع بالتعاقب فالحاصل انه تاويل بعد الاولى
ذلك فلا يرد اصلهما على الاخر واعلم ان حديث جمعين منسوخة ودليل على ان التعاقب لا اثر له في افساد الاخير ويحتمل
منه ان المعية ايضا لا اثر لها في افساد جميع الى الكفار لان المنشأ هو نهي التزوج بالزائد على الاربع
فهو قيد الغي في التعاقب وهو يدل على ان الافساد متعلق بالجماع العدد الزائد لا خصوصية له بواحدة او بالكل
بما هو كل مقتضاه رفع الزيادة اي نحو كان وقس عليه حال الاختين وهو واضح عند المصنف والكفار للمناقش

محال ولنعم ما في التحرير الاوجه قول محمد وهو قول الائمة الثلثة وهو العمل بمقتضى ظاهر الاحاديث وفي السير

المبسوط فرق محمد في السير الكبير بين اهل الحرب واهل الذمة فقال في اهل الذمة كقول ابي حنيفة وابي يوسف

وفي فتح القدير نقل الخلاف مطلقا من غير تفرقة وقولهما عدول عن الظاهر بلا موجب ملجئ وكذا قولهما

في السير والله اعلم بحال عباده وتمامه في كتابه الفصل الثالث في مباحث المجمل الاجمال اما في مفرد

نفسه لا دخل لامر آخر في تغيير معناه كالعين والمختار فان الاجمال فيه لتردده بين المعاني للاشتراك والاشتراك ما بين

في نفسه بالقياس الى معناه ولم يتصل به مشروطا بامر آخر يتعين معه احد شقي ابهامه الى ان التردد قد يكون اصليا

وقد يكون بوساطة الاعلال فانه لولا الاعلال في مختار لكان اسم الفاعل بكسر الياء واسم المفعول بفتحها وهو

اولى مما في التحرير في مفرد للاشتراك او للاعلال فان الاعلال لا يزاحم الاشتراك والتحقيق ان الاعلال

اعتبار ما فان مختير بالياء لغة عن بيته اصلا وانما الوضع لمختار فالاشتراك اصلي في اهل اللسان الوضع في العين

شخصي وفي المختار نوعي لكن اهل الصرف ادركوا ان اسم الفاعل من الافتعال بكسر العين كثيرا واسم المفعول بفتحها

كذلك وان العين التي للمصدر والفعل محفوظة في اسماء الفاعلين والمفعولين وفي المعتل لم يحفظ حكموا بانحفاظها

في الاصل ثم انقلابها الفا للتحرك وانفتاح ما قبلها لكون وزنه الى مرفوعه اسم الفاعل والمفعول من

لغته عن بيته والله اعلم او في مركب كلمته اي منشأ الاجمال المركب تماما هو مركب نحو قوله تعالى وان طلقتموهن

من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح

فانه يحتمل الزوج كما هو مذهبنا وكذا عن الشافعي واحمد وهو الظاهر فانه الذي بيده عقدة النكاح فانه الذي

يستقل بالفسخ والابقاء والتجديد فمعنى العفو الاعطاء من عند نفسه فالحاصل ان الواجب بعقد المسمى نصف المفروض

لكن ان تركها الزوج الكل من عند نفسه تبرعا فتستحقه وفي التيسير في الدارقطني عن عمرو بن شعيب عن ابيه

عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ولي العقدة الزوج ويحتمل الولي كما ذكر فالمعنى فانه يستحق

النصف الا ان تعفو الزوجة او يعفو الولي الاول في الاولى والثاني في الصغيرة ولا ريب في ان الاجمال من

الاجمال في الموصول والصلة اجتماعا او في مفرد مع الغير اي يكون الاجمال في المفرد لكن بشرط الغير المنضم اليه والظاهر تعلقه
بالمركب وهو الذي لفظه العضدي والمقصود واحد او المعنى على هذا التقدير ان منشأ الاجمال لفظ المجموع بما هو
مجموع او احد اجزائه بشرط انضمام الغير معه كضمير [illegible] لما ان [illegible] حكي انه سئل عن ابي بكر وعلي رضي الله
تعالى عنهما ايهما افضل فاجاب من بنته ان كان الضمير [illegible] الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فالمعنى
الى الموصول فمصداقه امير المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه وان كان الى الموصول فالمعنى الى رسول الله صلى الله
وعلى آله وسلم فمصداقه امير المؤمنين ابو بكر الصديق الاكبر وروي عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يمنع احدكم جاره
ان يضع خشبة في جداره فانه يحتمل عوده الى احدكم كما عليه احمد وان يعود الى الجار كما عليه الائمة
الثلاثة وكذلك اذا لا يفره والاول اظهر كما لا يخفى وكيف لا رجحان اي لا محالة وان ذكر الضمير باعتبار
تراد فيها مع الوصف نحو زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة مطلقا او في الطب والظاهر الواو كما في
العضدي او الظاهر انه لا اجمال لان الظاهر تقييده بالوصف وكتعدد المجاز اي المعنى المجازي بعد امتناع الحقيقة
والعيين القرينة وفي التحرير والظاهر ان الكل في مفرد بشرط التركيب لان الاجمال عبارة عن عدم تعين المراد عند الاستعمال
وهو انما يتحقق عند التركيب فان اطلاق لفظ مفرد من غير ان يكون محكوما عليه او به او طرفا للنسبة لا يكاد ان يصدر
من عاقل وفي الاثر المجمل الموصول بشرط الصلة كذا في التيسير والاشبه ان عدم ظهور المراد قد يكون بالتركيب
من حيث هو هو والمفردات ظاهرة في المراد كما في الاية مثلا وقد يكون لنفس المراد من مفرد حقيقة لكن بواسطة
الغير وهذا التقسيم صحيح فلا يرد [illegible] وكمالي تخصيص مجهول عطف على تعدد المجاز افرده مع ان التخصيص نوع
من المجاز عند التحقيق لكثرة مباحثه من حيث انه تخصيص بقطع النظر عن المجازية وكثرة التشعب في مجازيته فكأنه
حقيقة اخرى فمثله مثل حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ثم قيل في العضدي تفصيلا على توقف المجمل
بانه لفظ لا يفهم منه عند الاطلاق شيء وشمله تحته على ما نحن فيه ولذلك اورد ههنا او تحقيقا للمقام فافهم
قد يكون الفعل مجملا كما اذا قام النبي صلى الله عليه وعلى آله [illegible] ويحتمل السهو فلا يستدل عليه بجواز في الرباعية والثلاثية

او امتناع الحقيقة ١٢

[illegible] ١٢

واما في الثانية فالتعمد دليل انتساخ الثانية والسهو لا دليل وكما اذا اكل في صوم النفل فالتعمد دليل نقض الصوم
النفل بلا عذر والنسيان لا دليل فيه على شيء وامثاله وايراد صيغة المجهول لمجرد القصد الى نفس القول فلا اشارة
الى التضعيف او للتمريض اشارة الى انه يمكن ان يقال ان ظاهر حال النبي صلى الله عليه واله وسلم خصوصا في العبادات
التعمد فهو راجح فلا اجمال او انه مثال فرضي فدعوى الاجمال في الفعل تجوز صرف فلا يرد نقضا على التعريف كما تعرفه
العضدي تبعا للمختصر ولا على التقسيم المذكور اذ المبهم ههنا ما هو الواقع ليترتب عليه الاحكام وايضا المقصود المجمل الذي
من اللفظ ولكن لنا ان نقول ان المناقشة في المثال غير مرضي ومقصوده اما بيان الفعل في جملة الاجمال وان
كان تجويزا بتكثير الفائدة مع ان في الصوم لكونه مع عدم التذكر احتمال التعمد والنسيان سيان فيما لا دليل ان يرجح
وهذا البعيد من كلام العضدي فالوجه الاول فتدبر لا اجمال في التحريم المضاف الى العين وكذا التحليل المضاف اليها
نحو قوله عز من قائل انما حرم عليكم الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير الاية وكل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل
على نفسه الاية واحل لكم ما وراء ذلكم الاية فالاضافة الى العين ما يقابل المعنى والفعل خلافا للكرخي وابي الحسن وابي عبد الله
البصري لنا افادة الاستقراء بارادة منع الفعل المقصود منها حتى فهم في حرمة الخنزير والخمر والحرير والام الاكل من حرمة
الخنزير والشرب من حرمة الخمر واللبس من الحرير والوطي بالنكاح او النكاح في الام تبادرا من غير انتظار التوقيف فلا
اجمال قيل في حواشي الفاضل ميرزاجان قد يكون المقصود من الاعيان افعال كثيرة فيلزم الاجمال معارضة حاصلها
ان الحكم بعدم اجمال كل تحريم منسوب الى العين غير صحيح لان المقصود منها قد يكون افعالا كثيرة ولا يراد الكل لان اطلاقه
في المجاز ما غير صحيح كما تقدم في بحث المجاز ولا ترجيح للبعض وهو الاجمال او كلام على الدليل وحاصله ان اريد الواحد فلا نسلم
افادة الاستقراء ذلك فانه قد يكون المقصود افعالا كثيرة وان اريد اعم منه ومن الكثير فلا نسلم تبادره لما عرفت اقول
المتبادر لا يكون الا واحدا بالاستقراء فهو المفهم فتدبر منع على تقدير ان يكون معارضة وحاصله انه ان اريد الاحتمال
فلا يضر لان الكلام في التحريمات المضافة الواقعة في الشرع وان اريد الوقوع فلا نسلم فان الاستقراء دلنا على تبادر واحد
النية فهو المفهم واختيار الشق الاول على تقدير ان يكون كلاما على الدليل واثبات المقدمة الممنوعة بدعوى الاستقراء

بدعوى الاستغراق والاوضح ارادة الكل فقيما يكون احتمال كثيرة متساوية اراد الكل ان صح بالقول بالمجاز بالحذف
او التقدير المشترك الكلي والاقسام اجمالا و الا فبيان فانه انما يحتاج الى انتفاء الاجمال في الامثال المذكورة الواقعة في
الشرح وفي كلام القائل اشارة اليه حيث قال انما لا يحتاج الى انه ظاهر اضمار الجميع حذرا عن الترجيح بغير
مرجح واما ان يلتزم انه محمل كلام المصنف مخصص بما عدا ذكره الصورة والمجهول كالحسن ونحوه فالاوا
لا بد من تقدير فعل لان تحريم العين غير معقول لان التحريم على ما عرف طلب الكف والكف انما يكون
في الافعال او استحقاق العقاب وهو انما بالفعل والمراد بالتقدير الارادة سواء كان من قبيل الحذف والمجاز
كارادة الشرب من الخمر مثلا والقتل بديهة فان الفعل المتعلق بالخمر الشرب والبيع والتداوي وغير
واستعمالها في الحيوان وغير ذلك وفي الميتة جلالا ان يراد الجميع فهو لفظ بقوله والجميع الى على التقدير المراد
فان الا الافادة تحصيل بارادة البعض فهو بلا دليل مع انه يلزم اجتماع المجاز بسبب على التقدير وتعدد
الحذف على اخر وهو خلاف الاصل والنص مجمع عليه فان الجمهور للتقدير قيل الا الواحد كما مرت الاشارة اليه
او المعين منها والمعين غير راجح فان لتقدير كل جائز والتعيين ترجيح من غير مرجح فلا لنظر ارادة شيء وهو الاجمال
وحاصله انه لا يظهر شيء لكذا وكذا فلا يختار الاخير ولا نم ان المعين غير راجح بل راجح بالعرف كما اسقناك
ان المتبادر الواحد المقصود بلا استغراق ثم قول الحنفية لان التركيب حقيقة عرفية لاخراج المحل عن محلية الفعل المقصود منه
فلا تقدير ليجتنبس في البزدوي من الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان كما هو من صفات الفعل
فيصير وصف العين به مجازا وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة لزومه وتحقيقه
فكيف يكون مجازا لكن التحريم نوعان تحريم يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا كما كل مال الغير والنوع الثاني
تحريم المحل عن ان يخرج من ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا ويصير
الفعل بالاول من هذا الوجه وقيام المحل مقام الفعل وفيه التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له وهذا في
غاية التحقيق من هذا الوجه الذي يتصوب في جانب المحل لتوكيد النفي فاطلاق يجعل محله النص مشيرا دعا باصله

كثيرة

ثم غلط فاحش انتهت عبارته وهو من نفس كلام فخر الاسلام لان المشهور انه من تقدير الفعل المقصود فيكون مجازا
بالحذف او من ارادة الفعل من العين فيكون مجازا لغويا كما هما يذكر على البزدوي بالقول بكون حرمة الخمر
حقيقة وما ذكره غير واف بما قال صاحب [illegible] عن المجازية فان عدم القابلية وجود ما
حقيقة سواء وانما هو اظهار فائدة العدول عن الحقيقة الى المجاز وهي قصد المبالغة في الانتهاء والاقدام من اوصاف
الافعال التكليفية دون الاعيان فان الملتمس النظر الى الام ليس بمحرم وقال شارحه ولو كانت على الام محرمة على
الوجه الذي ذكره فخر الاسلام لكان جميع الافعال المتعلقة بالام محرمة ولكن ليس كذلك فنقل في التحرير تصحيحه بادعاء المذكور
غير ثابت على ما هو واضح من نفسه مع تعارف تركيب منع العين لاخراجها عن محلية الفعل منها المتبادر لا عن محليته
للفعل مطلقا وفيه بيان سبب العدول من التعليق بالفعل الى التعليق بالعين ولا يخفى عليك ما اومى اليه من عدم الاطراد
به وكلام المصنف وجه ان الادعاء المذكور غير ثابت على ما هو واضح في نفسه مع ان النقل خلاف الاصل كالا
المجاز ان فانهما ينافيان ذا العين وانما مقصوده رفع الاستبعاد واخراجه مخرج الصحة بخلاف ظاهر كلام كما
عرفت ثم الظاهر من التحرير والكتاب ان ذلك حقيقة عرفية شرعية وفي التنقيح وقد نقل الكرماني عن السلف كونه مجازا
في اللغة حقيقة في عرف الشرع ومع ذلك التوجيه فان المشهور ان الامام الشيخ فخر الاسلام لا يرى الحقيقة
الشرعية والبزدوي في الفعل الموافقة فكيف يشنع [illegible] فهذا تصنع نحو الصلوة فانها مجازات متعارفة
فانقلبت فليحمل الحقيقة العرفية عليها فان المجاز المتعارف حقيقة العرفية قلت نسبوه عنه البزدوي
كما يظهر بالنظر في كلامه ثم بعضهم تمم كلامه فادخل الحرام لغيره وفيه توسيع دائرة الفساد فالاوضح ان يدعى الحقيقة
اللغوية وهي لا يستبعد جدا فان اللغة لا تتوقف في المعنى ثم الظاهر من شرح المنار للشيخ الاكمل الشيخ عبد السلام
رحمه الله تعالى ان التحريم لفظ حقيقة في سلب القابلية حيث قيل فيه فيكون الحرمة صفة للعين من حيث سلب قابليتها
للفعل شرعا لا للفعل بمعنى منع المكلف عن ذلك واضافتها الى العين كوصف المحل فظاهره الحقيقة الشرعية
وقد عرفت ما فيه ولا شبهة في ان [illegible] كلام علماء [illegible] الالفاظ القرآنية حقائق لغوية فالتحريم هو المنع وهو قد

المتعلقة ص
المقصود ص

وهو قد يثبت واتخذ الى الذي فيه منفعة المرأة بعد الشروع وقد يلحق المتعلق فح لانم ان الحرمة من صفات
الفعل وقد ينسب الفعل الى شي وهو لغيره بالاسناد مع ان ذلك لا يخرج عن الحقيقة فيتعلق بتلافى الجسمان وبقي
آخر مع انه انما يتلافى الحدثان وقد رايت انه ذا مع انه انما ادار [illegible] والوانه وكتب الكتاب الفلاني مع انه انما كتب
النقوش وان مسالة الحنفية وعلى هذا احرم الخمر معنى منفعة او مصداقه سلب فالتبتها للفعل المقصود منها انها فى
الجسمين هو تلافى الحسين والانوا انما تعرفه بتلافى الجسمين فكذا احرم الخمر انما يعرف حرمة شربها ولكن من جهة
حرمة الخمر وذلك بانه لا ضرورة تلجئ الى القول بالمجاز الذي هو خلاف الاصل مع ظهور هذا الوجه المفيد ان الامتناع عنهما
ليس منعى طابا وعارض لها وح يندفع الشكوك فتامل جدا والله اعلم وههنا وجه آخر وهو ان يكون منع العين كناية
عن منع الفعل المقصود والكناية حقيقة وفيه شي وبعد بقي كلام وهو ان قوله اما ان يحمل مجاز الحصر الخ اشارة
الى طعن بعض الناس السابق ذكره وح يرد ان القول بالمجازية لا يستلزم ان يكون مشروعا باصله لكون
غلطا فاحشا فانه من الجائز ان يكون نسبة التحريم الى النكاح الام مثلا من غير تعليق بامر آخر كتحريم المنكر مثلا
مفيدة لحرمة لذاته بل هو الظاهر فان الامر المطلق وكذا النهى يقتضي الحسن والقبح الذاتيين وان حمل على
الاستيناف فسهل الامر ولا يخفى بعد بعيد كما لا يخفى والبد منه احكاما على انه فهم مظنون لبعض الناس فلك
يغلط والله اعلم مسئلة لا اجمال في نحو امسحوا برؤسكم اى في المسح المتعدى بالظرف فلا اجمال في قوله تعالى
وامسحوا برؤسكم خلافا لبعض الحنفية منهم صاحب الهداية وفي التيسير في ترجمة النحو كل محل دخل عليه باء الالة متعلقة
بفعل يحتمل ان يستوعبه وهو يعم المسح وغيره نحو اولا كما اقول لو كان مجملا لنقل التوقف ولم ينقل اصلا
اما الملازمة فلقوله لانه مما تتوفر الدواعى الى نقله لان مسح الراس من اركان الوضوء ويحتاج اليه الكل في كل حين
والدليل بكل الاية فلو كانت غير واضحة لتوقفوا ولو توقفوا لنقل لاتى لان المسئلة عامة وانتفاء الاجمال
في الاية من قرائنها والدليل خاص بها فلا ينطبق الدليل على المدعى لان المقصود ان نحوه لو كان مجملا لكانت
ايضا مجملا الى وفيه بحث لان الاية من المائدة وهى من اواخر القرآن نزولا والوضوء كان مفروضا في مكة

في اوائل النبوة فالآية مقررة لا مثبتة من قبيل [illegible] فعدم التوقف يجوز ان يكون لعلمهم بالواقع من
امر الوضوء فانه يصح على المراد كالصلاة ونحوها في لازم الملازمة لانه يجوز ان يكون معناه لو كان نحوه مجملا لتوقف
كل من سمعه في المحاورات سواء كان [illegible] او [illegible] مخصوص بالآية لان الملازمة ممنوعة فانه لا وقوف للاوائل على
في تحرير مسح الوضوء لان صورة صورة كتب ابتداء مثل ذلك الاجمال ونقول انه يجوز ان يكون الافهام بقرائن سابقة او
لاحقة وانما ادعى الاجمال اجماله من حيث هو هو والا فليس اجمال في شيء لانه بالتبادر من واضح المراد فبالاوضح
ان تلقي اما لا يتوقف في مثل اصلا ولفهم تعلق المسح بالمتعلق مطلقا ولان الاصل عدم التوقف ويدعي الوضوح فيه والخصوم
لا يساعدون به فهم محجوجون بالقاطع في الاستقراء والفحص ولنا ثانيا ما هو المسطور في الكتب وهو ان لم نطرأ على عرف
يصح اطلاقه على البعض افاد مسح الكل فان مقتضى تعلق الفعل بالمفعول الاستيعاب واذ قد فرض عدم طرو
المانع المذكور بقي على اصل مقتضاه واذا افاد ذلك لا يصح الدلالة عليه فلا اجمال وهو المدعى اقول الملازم مم
للبناء وحاصل ان اقتضاء الاستيعاب في تعلق الفعل بنفسه مسلم واما اذا كان متعلقا بوساطة الباء
فلا نسلم اقتضاء الاستغراق وذلك لان الباء للالصاق ومقتضاه لصوق الفعل بمدخولها مطلقا عن التبعيض
والاستغراق نعم لا انه ان لم يطرأ عرف التبعيض افاد الكل فانفك فح فقد ثبت المدعى فقد اعترفت
باطلاق المقيد وحينئذ يمسح الراس مثلا سواء كان بعضا او كلا فانتفى الاجمال قلت مقصوده رحمه الله [illegible]
في ملازمة المستدل ولا في عدم الاجمال [illegible] على ان من تحرير المستند ان الباء مفيد للاجمال
كما يراه المحمول وستطلع عليه ان شاء الله تعالى فح ان لم يكن عرف التبعيض فما هو موجب لتعين الاستغراق لانه
مقتضى تعلق الفعل بالمفعول الاستغراق او التبعيض فعند انتفاء الآخر ثبت الاول لان المنفصلة
ثم فان الاجمال من لوازم التعلق بالباء والتقرير الاول اوجه لان ما سنذكره في تحقيق الاجمال ضعيف ومطمح نظر
البديع بحسب ظاهر العبارة الثاني فانه بعدما استدل على الاجمال رد هذا الدليل بقوله قلت اذا لم يكن عرف فما الموجب
لتعين الكل كيف وفي الصحيح اقتصاره على المسح على الناصية وفيه شيء لتيسر فان الاقتصار يجوز ان يكون لوجود عرف

لوجود عرف التبعيض وانما ادعينا افادة الكل … ما المستند في غير موضع النزاع الذي نحن فيه مع ان مالكا ادعى عدم العرف
ومع ذلك فقد وضح لنا الاقتضاء فلا نعني بالكل الا الاصالة هنا اذا علم انه ينبغي على طور الكتاب ان لا يعد هذا الدليل بما
وان طرا افاد البعض مطلقا عن ان يكون … مقصودا … الكل لكن للامتثال فيه بالاتيان بالبعض
عطف على ما سبق من قوله ان لم يطرا ويخص الدليل ان … سلم مثلا لا نحن طرو عرف البعضية وعدمه
وعلى التقديرين لا اجمال اذ قد اقتضى الكلام الى حدوث العرف وعدمه اراد تفصيله فقال ثم ادعى مالك والقاضي
والحنفية من مهرة الاصوليين وابن جني من كبار النحويين في التفسير لسكون الباء مع … بكسر الكاف والجيم
عدم العرف في البعض وادعى الشافعي وعبد الجبار وابو الحسين ثبوته في نحو مسحت يدي بالمنديل واجيب اولا
بمنع ثبوته فيه بل انما ثبوت الاطلاق والمقصود منه مسح اليد بالآلة وحصوله في الغالب بالبعض وثانيا بانه لو سلم
ثبوته فيه فلانه آلة بخلاف مسح الوجه وحاصله ان سلم فلا نفيد ثبوته فيما نحن فيه من تعليق المسح بالممسوح وذلك
لان المنديل مثلا آلة وهو وسيلة محضة لا قصد حالها في الاستغراق اصلا وانما القصد مسح الممسوح ويحصل الآلة
محط البعض لا هو بعضية المقصد من الممسوح فلا يفيد ثبوت عرف البعضية اصلا ان قلت قد ذكر من معاني
الباء التبعيض كما في القاموس فقد ثبت العرف اجاب بقوله واما الباء للتبعيض فلم يثبت من اللغة وان
قال به طائفة من المتاخرين وعدم تفصيل في حروف المعاني فقد ذكروا ما صاحب القاموس فمنهم لانه نشا … مع
ان جماعة من اهل اللغة ينكرونه فقول الجماعة احق والوجه اى … ان يكون هذا الكلام استينافا فان بلا … ان يتردد
احد في ثبوت البعضية بالباء فان المراد عرف التركيب كما لا يخفى وقول الامام المسح لغة للبعض كالغسل
للكل اضعف لظهور ان المسح هو الاصابة المطلقة اقول وكلام الشافعي مضطرب لانه يدعي تارة
العرف وتارة يجري اللغة فافهم ان قلت انما يكون مضطربا اذا كان الادعاءان من واحد قلت مقصوده اثبات
اطراف في اصحابه من عدم انتظام كلام … ثبوت … عدم انتظام قول الشافعي فانه تارة
وتارة وضع الباء والا ان الشافعي انما ادعى عرف التركيب لعرف الباء والمراد به اعم من ان يكون لغة اصلية او عرفية

قال ... منع الوضوء فقط فانه لا يحصل التوفيق الا ... مسح العرف البعض او هو ... مسح بل
ولو جهد بيان هذا او اعلم ان مقتضى ما ذكره ان المفروض ... مسح عند الشافعي واما ... عن عرف
البعض هو مسح البعض فالامتثال ... [illegible] بالبعض فقط وكلام الاهدى في الاحكام ان ابوا
عندهم مطلق المسح وهو ما ينطلق عليه اسم المسح وهو القدر المشترك بين البعض والكل فيحصل
الامتثال بالاتيان بالكل ... فانما التشريع اعلم فههنا اضطرابات اخر وبيانها ان الباء ظاهرة في الالصاق لانه المتبادر
من معانيها والزيادة الغاء والحمل على الافادة اجود ولا ريب في ان مقتضاه اتصال الملصق الى الملصق
مطلقا من ان اخذ كله او بعضه فيكون مطلقا لا يقتضي الا الاتصاف ههنا فان المسح هو الامرار والاصابة
ولا شبهة في ان الاصابة هي الالصاق فيخرج الحاصل الصفو الالصاق بالراس ولا يحكم بانه من الزيادة فهي
حينئذ زائدة ومقتضاها الاستيعاب للاطلاق لان الفعل المتعدي بنفسه مقتضاه الاستيعاب ومن
ههنا اوجب الامام مالك لان الالصاق الذي هو معنى الباء عبارة عن تعلق خاص بين المسح والممسوح فاذا قيل
مسحت بالراس فانظر فان يدل على ما يدل عليه وتعلق الفعل بالباء لا يفاد بالباء على ان المطلوب حاصل
وهو عدم الاجمال لا نسلم لصيرورة الى الاستغراق والتحقيق ان تعلق الفعل بالمفعول به وقوعه عليه مطلقا
عن كله وبعضه وانما يفهمان بخصوص ... هذه المسألة وبقي خطاخط وقس الامثال على
هذا فالمقيد الباء زيادة فهي صلة محضة لتاكيد تعلقه بالمفعول ... الاطلاق على حاله وهذا وان كان مخالفا
لقول بعض النحويين والاصوليين لكنه يوجب الفحص عند الامام الرازي حيث شيد اركانه في
المحصول والله اعلم والمجملون قالوا ادلة بالآلة اذا دخل المحل اخذ حكمها فلم يستوعب الفعل وتخصيصه ان
اصل الباء ان تدخل على الآلة واذا دخلت محل الفعل كما في ما نحن فيه اعتبر انه ... فلم يستوعبه
الفعل كما هو حكم الآلة لان الآلة مقررة لقدر ما له الآلة وهو الفعل المتعدي لها وحاصله انها في تعينها
مقصودة وانما المقصود الفعل وما يقدر بقدر الفعل وهو غير مستوعب وهو مجهول فكان مجملا ولا ... في المختص

٣٥

في المحصل الى ان قيل ان الباء للآلة وهي متعدية تقديره الآلة وهو مجهول وفيه ما فيه لان الخصم لا يسلم ان الباء
في المحل للآلة بل القول انها للصلة وفيه ما فيه غير ان في الحاشية لعل وجه النظر المهمل ان للمستدل ان يقول
ان اصل الباء ان يدخل الآلة فاذا دخلت المحل شبهها بها فاخذ حكمها من عدم الاستغراق والصلة
خلاف الاصل فانها الغاية فالاشبه الباء للالصاق وهو لا يقتضي الاستيعاب وانما يقدر الملصق به بقدر
الملصق وهو مطلق فيقدر به ايضا كذلك والتحقيق ان قدر الملصق به وهو مطلق والالصاق انما مقتضاه وصول
الفعل بالمحل بكله او ببعضه فيكون في المقدار مطلقا لا مجملا وقد عرفت حقيقة الحال فيه وتقوى ما في الحاشية ولكن
الخصم يزعم الاستيعاب في السنة ونحن نراها مطلقة والله اعلم وقالوا ثانيا على ما في البديع احتملت الباء الصلة
والالصاق والتبعيض ولا دليل يعين واحدا منها وفيه نظر لان العرف متعارض لانه يفهم البعض كما في
قولهم مسحت اليد بالمنديل وقد يفهم الكل كما في قولهم مسحت الكاس بالرأس وللاحجار مع انا ان سلمنا ظهوره
في البعض لا يرفع الاجمال اذ الابعاض مختلفة ولا يخفى عليك ما فيه فانك عرفت ان التبعيض ليس من
معانيها وانما مقتضاها الالصاق وهو لتقييد الاطلاق ولان سلم انها ظاهرة في الصلة فهي ايضا مفيدة للاطلاق
وما في الشرح فيه ان الكلام في الداخل على المحل ولا سبيل فيه الا على الاطلاق والكلية والبعضية بخصوص
المادة وبعد تسليم التبعيض الكلام ارتفاع الاجمال فان الابعاض وان كانت مختلفة لكن الافراد
المختلفة ليست مقصودة على انها تمام المراد بل هو بخصوص المادة وانما تمام المراد البعض المطلق
وقالوا ثالثا انها اذا دخلت في الآلة يتعدى الفعل الى المحل فيستوعبه وفي قلبه يتعدى الى الآلة
فيستوعبها وخصوص المحل لا الآلة وكلها لازم بتبعيضه ثم مطلقه لم يرد ولا حجة بما حصل
فيضمن غسل الوجه فانه لا تيسير في العادة الا بمسح جزء من الرأس وهو لطف اجماعا فلزم كونه مقدرا في النظر الشرعي
ولا معين فيكون مجملا هكذا في التحرير وفيه انه ان سلم فانما يدل على اجمال الآية بالعارض والكلام في اجمال نحو
امسحوا بالرأس بقطع النظر عن انحائه ولكنه من ضاره فان الحنفية انما ادعوا اثبات فرضية الربع بخصوصه

والاستدلال المذكور من قبلهم بعونه لما نقول [illegible] الشارع فيه فلا نم ان لزم التبعيض من عدم
تساوي المحل مع الآلة المستوعبة فان المسح [illegible] وان اليد المستوعبة على الراس قد
يكون بمسح الكل كالاكف فلا نسلم ان في اذا [illegible] المستوعبة بالمطلق بل المراد المسح
وحيث عنه في التحرير بما حاصله ان حصول الم[illegible] اذا لم يكف لا يلزم منه نفي الاطلاق فان الظاهر
من الآية طلب المسح مقصودا فانه في العرف لا يقال لمن غسل الوجه انه مسح الراس ان قلت فعلى هذا يلزم النية
قلت فرق بين النية المفروضة او المستحبة وقصد نفس المسح فانها نية القربة وهذا قصد نفس
المسح واعلم انهم قالوا ان اجمال الآية بالحديث المروي عن المغيرة من مسحه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
على ناصيته وفي صحيح مسلم عنه رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ فمسح بناصيته
ولا يخفى عليك ان حديث مسلم اقوى ولا شبهة في انه على طور مجمل الشيء ثم النزاع ان كان على ما
من الشيء فذلك الحديث انما يصح مجملا مع انه انما يثبت المطلوب اذا ثبت المفهوم مطلقا او في خصوص
هذه المادة وان تعلقه يعلم يقتضي الاستيعاب وثبوته ثم على ان الآية مقررة لما حسبانها فان الوضوء
كان مفروضا قبل نزول الآية بسنين ولا نعلم انه شرع في الوضوء مع انه خلاف الاصل التجري على بلا دليل صحيح
فان صح بيانه بالحديث المذكور فلا بد ان يكون قبل ذلك وهو غير معلوم وفي فتح القدير الاولى ان
يستدل برواية ابي داود عن انس رايت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم توضأ وعليه
عمامة قطرية فادخل يديه من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه وسكت عنه وظاهره الاستيعاب
تمام المقدم وهو الربع المسمى بالناصية ومثله رواه البيهقي عن عطاء انه صلى الله عليه وسلم توضأ
فحسر العمامة ومسح مقدم رأسه او قال ناصيته وهو حجة وان كان مرسلا عندنا وكيف وقد اعتضد بالمتصل
وانت تعلم انه مبني على ان يعدى الفعل بنفسه يقتضي الاستيعاب وقد عرفت حاله مع ان تعيين
الربع انما هو بالحدس والتخمين فلا شبهة ان يقولوا ان المفروض مقدار الناصية ثم الرواية مضطربة الا

الاشهر الرابع وفي بعضها بحبر ثبت اصابع وتقرير ... من فروع الهداية وما قيل انه يقتضي استيعاب ما تحويه
اليد فيه هو اليد لان المسح فيتعدى الى المحل ... فيكون المفعول مقدرا وليس الا اليد فيلزم استيعاب اليد
وقد يمسح ربع الراس غالبا فقد ثبت ... ان اثبات الاجمال المخففة وعلى هذا فلا اجمال
ولا اطلاق لصحيح وجوب مسح مطلق الراس سواء كان كلا او بعضا وثبت المطلوب على الخصم كما عرفت
فليس ببعيد وقد عرفت ما بيانه آنفا مع ان تعيين قدر اليد بما هو الربع لا يخلو عن شي ولذلك لم يجزم به المصنف
وانما حكم برفع اليد انما زيان ما اورده في اثباته من حديث الاجمال بعيد وهذا الشرح في مرتبة التعيين ولكن ان
لا يخلو عن شي لاني قد قلت سابقا ان المسح للعموم الامرار وهو زيد على قدر اليد في الاطلاق قلت يمكن توجيه
بما لا يرى فلك مع اني لا استبعد ان يقال ان مقصودهم بافتراض الربع ان القدر الذي لا عبرة بما قل منه في
الشرع هو الربع كما يقولون في القراءة ان المفروض من الاية او الثلث مع ان فاقرؤا ما تيسر من
القران مطلق والمفروض مقدار البقرة مثلا مصداق الفرض لان الاية هي الفرض والباقي سنة او واجب
وسنة وهو حسن على هذا التوجيه لكن عباراتهم في بيان افتراض المسح ابنيه عنه كما لا يخفى على من نظر
فيها والله اعلم عز من عالم مسئلة لا اجمال في نحو رفع عن امتي الخطاء والنسيان اي في نحو رفع
شئ والمحل غير مرفوع فان رفع متوجه الى الاثم ... والاشبه ان الغيبة رفع شئ معفو ولم يوجد فيرفع
لينطبق الدليل وقد عرفت فيما سبق ان الحديث بهذا اللفظ غير محفوظ والذي في المشكوة تجاوز
الله عن امتي الخطاء والنسيان خلافا لابي الحسين ولابي عبد الله والي عبد الله البصري فانهما
يقولان باجماله لنا العرف في مثله قبل ورود الشرع رفع العقوبة والمواخذة ولذا لو قال السيد لعبيده
رفعت عنك الخطاء يفهم رفع المواخذة والشرع وارد على طباق اللغة اذا لم يظهر تعارف في عرفه
وهو كذلك كيف والاجماع قد انعقد على ارادته منه ويمكن ان يجاب عن الاول بانه لكن يرد ان انتفاء الاجمال
من خارج والنزاع في انه بما هو هو مجمل اولا ولكن الامر للجمهور فان الغفص في هذه المسئلة التعليم الاجمال امثال

الحديث المذكور وهو حاصل فلا يبالي باختلاف ... الى المقصود فافهم واذا كان العرف ... وكذا ال
فهو المراد في الشرع فلا اجمال لظهور المراد فان قلت ... خطاء مضمون ولذلك يجب الد
المسلمة الى اهله والتضمين بحور ... ولو كان الضمان عقوبة ومواخذة لنفي الخطاء
الا يرى ان الضمان يجب على الصبي ولا هو محلا للعقوبة والمواخذة على الفعل فان القلم عنه مرفوع
يجب الضمان جبر الحال المغبون المتلف عليه فهو بدل المتلف لئلا يستاصل المتلف عليه وايراد الحال
والخاطي غير مثبت فلا مضائقة في التضمين ولو سلم ان الضمان عقوبة فتخصيص من عموم رفع العقوبة في الخطاء
مخصص وهو النص الدال على وجوب الضمان كائنة في الخطاء فلا ينافي الفهام بالعرف خاص به والمحمول قالوا ان الخطاء
نفسه لم يرفع عنا فانه واقع بلا مرد فهو ليس على منطوقه فلا جرم الاضمار متعين او المجاز والاحتمال كثير فان رفع العقوبة
الضمان او غيرهما كالصحيح فان الخطاء في الصلوة مفسد احتمالات وكذا احتمالات التجوز فقد كثر المحامل ولا تعين
منها فقد اختفى المراد وهو المجمل قلنا لا نم ان لا تعين بل العرف الراجح في مثله معين لما هو في رفع العقوبة والا
اظهر من التجوز فان ارادة العقوبة من الخطاء لا حاصل له بل اللائق عقوبة الخطاء وهو على تقدير الاضمار واضح
التجوز لا يخلو عن كلفة مسئلة لا اجمال في نحو لا صلوة الا بطهور من الافعال الشرعية المصدرة بالنفي محذوفة الخبر
خلافا للقاضي ثم اختلف المحلون في رب الاجمال فقيل ان ظاهره ... انتفاؤه ليس بمراد فان وقوعها مشاهد فلا مرد له
ولم يعلم ما نفي وهو الاجمال وقيل مردد بين نفي الكمال والجواز وقيل ظاهره في نفي الوجود والحكم ولا معين لـ
ان يثبت عرف الشارع في الصحيح فينفي المتعين وحاصله ان ثبت من الشارع ان تلك الافادة عبارة عن
الصحيحة فالصلوة هي الصلوة الصحيحة فالكلام على ظاهره وهو نفي تلك الافعال عن عالم الواقع فلا يحذف الخبر اصلا عندي
لا يحذف في لا التي لنفي الجنس نحو لا رجل فيكون بمعنى انتفى او يحذف الوجود والصحيحة على ما هو الشائع في مثل هذا التركيب
هذا عند من يرى حذفه وهو الاشهر فلا اجمال والا فسنة ان يطلق العرف ليشمل نحو لا نكاح الا بشهود فان النكاح على معناه
اللغوي فان الظاهر ان اطلاقه على ما تعارفوه في الانكحة ولا اراد ما تعارف في اطلاق الشارع سواء كان على طباق

على طباق اللغة او مخصوصا بالآية بقوله الا الى آخره اعلى الاثبات ثبوت المشهور واللائي وان لم يثبت عرف الشارع في الصحيحة فان
ثبت فيه عرف اللغة وهو نفي الفائدة … الا ما افاد فهو المتعين لان اللغة قد تعرف منها نفي الفائدة
فان صح بان لا يكون في كلام الشارع … الظاهر ان مجاورة الشرع على وفق اللغة فلا اجمال الا فان
ولو قدر انتفاؤهما اي عرف الشارع في نفي الصحة وعرف اللغة في نفي الكمال لزم تقدير الصحة فمعنى لا صلوة الا بطهور لا صلوة
صحيحة لانه اقرب الى نفي الذات من تقدير الكمال فعلى هذا معناه لا صلوة كاملة مثلا ومفاده ان لها صحة كما دخلت في
حيز الاعتبار في نظر الشارع لكن ليست كاملة بل فيها نقص من وجه بالنسبة الى غيرها ومثاله الصحيح على هذا لا صلوة لجار المسجد
الا في المسجد اخرجه الدارقطني والحاكم وقال ابن حزم وهو صحيح من قول علي كرم الله وجهه كذا في التيسير فان ما لا يصح
كالعدم في انتفاء الفائدة المطلوبة وقد بلغ الشهرة مبلغا واذا كان كالعدم في قربه من الوضوع فالاقرب من
الحقيقة بمرتبة ومن البين ان الحقيقة اذا لم يستقم يترك الى الاقرب فلا اجمال التي هذا الدليل مقلوب فان ذلك قد
دار في هذه الاحتمالات فلم يتعين واحد ولم يرد الكل وهو الاجمال لان المقصود ان الظاهر المنساق الى الافهام
بلا توقف اصلا هو نفي الوجود فيحمل عليه ان استقام وقد استقام في بعض المواد بلا شبهة وفي بعضها لتعذر
الادليات قد وضح وان لم يستقم كما مرت الاشارة اليه في باب النهي وسيعاد ان شاء الله تعالى فالواضح بعده نفي
الفائدة فيحمل عليه ان لم يستقم المجاز … وان اشتبه ان لا يصح نفي الصحة بلا قرينة فيلزم اجماله
وانما نفيناه عن مقتضى هذا التركيب … هو فان قيل هذا اثبات اللغة بترجيح العقل وقد نهينا عنه اجاب بقوله
وهذا ليس باثبات اللغة بالترجيح بل ترجيح للارادة لبعض المجازات بالعرف في مثله وهو ما تعدد فيه المجازات وبعضها
اقرب من الحقيقة فتعين الاقرب عرف معروف في اللغة فالترجيح بما هو مرجح عند اهل اللغة او رد على التقدير انتفاء
العرفين الشرعي واللغوي فما وجه هذا العرف اجاب العلامة الشيرازي في شرح المختصر بانه العرف الاصولي والمقدر انتفاء
الشرعي واللغوي ولا يخفى ما فيه فان عرف الاصول حادث فكيف يصح ان يبنى عليه الكلام القديم فالجواب
ان المراد في المجاز اي المجاز الاقرب والاقوى الغالب على غيره فيكون متعارفا بالنسبة الى غيره لا التي فلا بد من ان يحمل

العرف اللغوي على الحقيقة العرفية ولا ريب في خفاء عرف ... الا الظاهر في نفي الفائدة لانه ثم ان اريد بالحقيقة الموضوع
له والعرف للغلبة كما في لا اكل من الشجرة وان اريد ... ما سبق الى الذهن بلا معونة القرينة فلا
خفاء فيه وههنا العرف الراجح اوثق ان مراد ... في كلية في الحمل على ما هو للسامع بخلاف العرف المتقدم
فان المنظور فيه خصوصية في نفي الفائدة مع قطع النظر عن غيره والسلام على من ... كلفه والمحصلون قالوا العرف شرعا
فيه مختلف في الكمال والصحة يعني ان تعارف في استعمال الشرع في نفي الكمال ونفي الصحة على السوية وكان مشتركا عرفيا
اي في عرف الشرع والمقصود انه كالمشترك المستعمل في المحاورة الشرعية على السواء ويبعد ان يحمل على
الاشتراك العرفي كما لا يخفى وما في شرح المختصر مساعد لذلك وكيفما كان فكان مترددا في المعنيين ولا مرجح وهو
المحال قلنا لا استواء في نفي الكمال والصحة اي لا نسلم ولذلك لا ينصرف الى نفي الكمال في خصوصيات الموارد
الا الدليل مقتض له بخلاف نفي الصحة فانها اقرب الى الحقيقة مقدمة اقول الخصم يدعي تعدد العرف شرعا فالملازمة
الاولى في دليل المختار ممنوعة عند الخصم فانه يقول اذا ثبت عرف الشرع في الصحيح فالصلوة هي الصحيحة لا يستلزم نفيها
نفي الذات فانه راجع الى نفي الكمال فان قلت فينبغي ان يصدر دليل المختار باستدلال لا نفيه قلنا لم ينص به
حيث امر بالتامل حيث قال تامل مع انه يبتني على ادعاء الخصم المشهور بعدم صحته وذلك لان عرف ان
المعنى المتعارف هو نفي الذات والوجود في عرف اللغة ... لا يختلط الا القرينة اصلا فيحمل عليه مهما امكن والا ان
على التقدير عبارة من الصحيح فلا مجال للمنع اصلا مع ان استوائهما غير صحيح فتدبر جدا اوجبت في شرح المختصر بان
اختلاف العرف والفهم انما كان للاختلاف في انه ظاهر في الصحة او في الكمال وكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر
منه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو لم يذكر هذا في الكتاب
ولم يورده المصرح لانه لو نسبه المستدل على استواء كل عند صاحب المذهب وحاصله ان من يقدر الصحة
عنده هو او الكمال على السواء فالاجمال لازم وان كان مقصوده وهو الاظهر ان متعارف الشارع فيهما على
السواء فوجدنا في بعض اطلاقاته نفي الصحة وفي اخر نفي الكمال بلا ترجيح وقوة كما في المشترك فلا مجال لما في مقام

في مقام الحمل الامنع الا استواء المذكور فاكتفى به ولعل مقصوده منع مستند المستندين والله اعلم ثم التحقيق ان الصحة
غير معتبرة وانما هي عبارة عن الهيئة المخصوصة اعم من ان يكون صحيحة او فاسدة وسيتضح وقد مرت الاشارة
اليه في بحث النهي ايضا فالمراد نفي الفائدة والاعتداد كما [illegible] وان لم يستقم فنفي الكمال واما نفي الصحة فهو عائد
الى نفي الفائدة والله اعلم مسئلة لا اجمال في لفظ اليد والقطع وما يتفرع منهما كالايدي واقطعوا واذ لا اجمال
فيهما فلا اجمال في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لا في اقطعوا ولا في ايدي وقال شرذمة قليلون نعم فيهما
اجمال فنعم في الاية اجمال اي فنحو اجمال الاية على اجمال لفظ اليد والقطع فان اليد يقع للكل الى المنكب اي من الانامل اليه
وهو راس الكتف والعضد لصحة قولهم بعض اليد لبعض تلك الجملة مطلقا والقطع لغة للابانة وهو فصل المتصل ومنه
سمي العقص قطعا لقطعه احتمال النقيض وهو معلوم ولا اجمال في المحمول قالوا اليد للكل والى الكوع وهو طرف الزند الذي
يلي الابهام والقطع حق للابانة وللجرح المجرد عنها والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكونان مشتركين وهو مجمل الى ان يرجح واحد
من معانيه والكلام في اجمالهما في نفسهما مع قطع النظر عن الخارج قلنا لا نسلم انهما انما على سبيل الحقيقة بل كل منهما مجاز
في الثاني اي اليد مجاز في الى الكوع والقطع مجاز في الجرح للتبادر من الاولين والتبادر من علائم الحقيقة قولهم اطلق عليهما
والاصل الحقيقة قلنا الاصالة انما تسلم اذا اتحد وان رجح واحد بالتبادر فالاصل التجوز ولذلك قلنا
ان الاشتراك خلاف الاصل واستدل على المختار بوجه اخر وهو نفي احتمالهما ان كل من لفظي اليد والقطع يحتمل الاشتراك اللفظي
كما ظنه المجملون والتواطؤ اي الاشتراك المعنوي فاليد الجارحة من الانامل والقطع الجرح المطلق عن الوصف والحقيقة
في الابانة والجملة والمجاز فيهما لا الكوع والجرح المجرد كما ظنن ولا اجمال على احتمال واحد وهو الاشتراك اللفظي دون
اثنين فان القدر المشترك معلوم وهو واضح ولا كذلك بينة ويتعذر حقيقة على اثنين منهما فقال الان الدائر
بين المعنى الحقيقي والمجازي كما لم يوجد لان الحقيقة راجحة فالعدم للاجمال اغلب لان وقوع واحد لا بعينه من اثنين
اقرب من وقوع واحد معين فهو المظنون ولا يدعي القطع في امثال هذا المقام واجيب اولا كما في المختصر بانه اثبات
اللغة بالترجيح العقلي فان الاجمال وعدمه حكمان لغويان واثبات اللغة بالترجيح قد نهي عنه هذا النقض اجمالي

اقول قد يقال انا قد دون بالقبول وهو ليس بشيء لان [illegible] عدم الاجمال وهو ليس حكما لغويا فلا يضر اثباته بالترجيح
من العقل نعم عدم الاشتراك كذلك فلا يصح بالعقل وهو ان [illegible] لابطال الذي وهو ليس حكما لغويا لازم فلا توقف نعم لو قيل
بعدم الاشتراك لرجحان عدم الاجمال لتوجه تدبير في العضدي انه اثبات اللغة وهو تعيين ما وضع له اللفظ بالترجيح
وهو اثبات عدم الاجمال فيرد عليه بان الاجمال لا سواء من المعاني المحتملة ونفسه ليس اثبات الوضع فلا يرد ما اورده اولا نعم
ان انتفاء الاجمال يلزم تعيين الوضع فانه ظهور المراد وهو اما ان يكون مجازا فبالقرينة والا فبالوضع وكلاهما لا يثبت بالعقل
والجواب ان ارفعه ووفاق مثل هذا الاثبات غير مجرم كيف انا نعلم قطعا ان المتكلم حين هو بصدد الافادة لا كل
فعدم الاجمال ظاهر مع انه لم يثبت منه الوضع ولا المجاز وكذا ما نحن فيه وذلك لان القدر المشترك مما يثبت بالعقل
وبعده التعيين بالامارات المتعلقة باللغة وغايته ما يتكلف في هذا المقام ان نفي الاجمال هو ظهور المراد وهو على
نحوين الاول ظهوره وهو معين كالابانة في مسئلتنا مثلا والثاني ظهوره وهو مطلق عن التعيين وعدمه والاخير مما يثبت
بالعقل ولكنه قليل الجدوى فان المحال الواقع لامر لا يمكن فيه ان تعلق ان مراد المتكلم واضح لانه عاقل لا كل
في صدد الاجمال والفصل ان ذلك اللفظ منحصر في هذه المعاني ولا يجوز الاطلاق في احدها الا بالقرينة فاذا كان
قرينته هذا فهذا الخ فلا بد من ان يراد الاول وهو اثبات اللغة بالترجيح على انه غير لازم ايضا فان غايته ما لزم هو
وضوح ان مراده القدر المشترك او الموضوع له فتدبر والله اعلم [illegible] بانه يلزم ان لا يكون مجمل ابدا
وهو ايضا نقض اجمالي مذكور في المختصر وحاصله ان صح هذا الدليل لزم ان لا يكون مجمل اصلا لان كل مجمل يمكن فيه
انه يحتمل الاشتراك اللفظي والمعنوي والحقيقة والمجاز الخ ورد هذا الجواب في الشرح العضدي بان ذلك عند عدم
الدليل على الاجمال وحاصله انا انما نثبت انتفاء الاجمال بما ذكر فيما اثبتنا الاجمال فقصد بالنفسه فذلك لا يرد نعم ما ثبت
بالعيان كما لا يخفى على انه لا يلزم انتفاؤه بالمرة فان الاجمال قد يكون باشتباه المراد من بين معين المعلوم من
قطعا كلفظ القرء فانه مشترك بين الحيض والطهر فانه مستعمل في احدهما قوله عز من قائل والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء ولا معين في السياق والسباق وقد يكون بان الحقيقة غير مراد والمنقول الشرعي في اصطلاح

منه اصطلاحا لم يتضح له تبيين المراد كالالفاظ الشرعية وقد يكون بان المجازات غير واضحة او التخصيص والاستثناء
المجهول التي قد يدعى لزوم انتفاء الاجمال على الاطلاق كما ترى وانما لزم فيما يدور الاحتمالات فيما ذكر ولا بعد في ان
يلتزم ح وجوب ثانيا كما في التحرير ان انتفاء الاجمال على الاحتمالين ثم قال منهما التواطؤ ونفي الاجمال على التواطؤ
ثم قال المراد في الاطلاق او قدر معين والاول منتف اذ ارادة القدر المشترك منتف اجماعا اذ لا قطع اليد الى المنكب
الكوع بالاجماع فيكون هو الثاني وهو غير متعين فهو الاجمال بين بالعقل والحديث هذا كلام جيد والحق انه
من موضع الكل ولم يقصد قطعه الى محل كان بل من موضع معين اما بالقرائن الدالة عليه او لان عرف قطع اليد
في الكوع هكذا في التحرير اقول وفيه ان النزاع الواقع في اجمال اليد مع قطع النظر عن الاجماع كما دل على صدر
المسئلة وقد صورت في التحرير ايضا كذلك وما ذكر من الاجمال مثل جار في الانص ودعوى الاجمال في اليد من
حيث اللغة فلا العقل فانه مع خصوصه من تحرير المسئلة قد غفل عنه التحرير هذا والجواب ان المقصود من هذه
المسئلة ايضاح حال الاية وهي غير منفحة بعد ذلك قال على ان نفي الاجمال هنا اي في الاية على تقدير التواطؤ
ثم هذا الكلام منه ايضا بعيد جدا واعلم ان المناسب لنظر في الكتاب ان لا يصير هذا الدليل بصيغة التعريف لان التعريف
قد ارتفع من البين فالحق الفه الموافقه للعادة المستمرة في هذا المقام في المختصر وما يحذو حذوه اولانه مبني على
تساوي الاحتمالات وقد عرفت في الدليل الاول ان الاحتمالين اعتبار اعيان صرفا فالمدعي فلنفسه ان ما بنا
على هذا التقدير لكن قد لا في الدليل الرابع رابح الزيادة يمكن ان يدفع بالعناية في التحرير بان الاشتراك ان
مرجوحا فالمطلوب والا فقد تساويا وهو المطلوب ايضا وفيه دفع غير والاوجه من ان الاحتمالات ان لم
تتساو فلا شبهة في ان الاشتراك مع الحقيقة والمجاز لو راجحا فيكون مرجوحا وفيه المطلوب وان تساوياه
فالتواطؤ لا يتنزل عنه ضرورة فقد تساوت وفيه المطلوب والا فعلى الوقوع للواحد غير معين ثم قال فذلك انما
هو فيما الشرع الوقوع ولو على البدل ومن لم يسلم اذا كان واحد منها ممتنعا كالتواطؤ مثلا فالوقوع انما دار بين احتمالي
الاجمال وانتفائه فهو المطلوب فلا يحصل الظهور والله اعلم اذا انتفى في الاطلاق لفظ اليد والمعنيين الظاهر

انهما اعم من ان يكون معنى منهما هو الاول والظاهر من كتب القوم خلافه فانها اشعرت بتضمنهما الاول والثاني
التساوي في وقوع الاطلاقين فهو لم محال كالدابة للحمار ومع الفرس وعند الجمهور محمل حقيقة اراه ان المجاز وان المجاز
في الحاشية احماله وانتفاءه باعتبار الارادة المراد مجهول او معلوم لا باعتبار الحكم المنوط به نحو الرؤية في رأيت دابة
فانه مقطوع به فان الحمار مشترك بين الاطلاقين فروشة ثابتة بلا مرية هذا محصلها مشير حاشية وهو مدرك لما لا يشتبه الكتب الا الاحتمال
ثلثة والمجاز خير والحقائق لمعنى اعلى هذه ثلثة وجوه الاول على ما افاده في دليل المختار في المسألة السابقة كل احتمال
الاشتراك والتواطؤ والحقيقة والمجاز في الاجمال على واحد والنفي على الاحتمالين فهو اغلب من عكس ظهر ان الاحتمال
الاول من وجوه المخالفة في العنوان فيما هو مطمح نظر المصنف ويرد عليها انه من الجائز ان لا يكون بين الكل قدر مشترك
صالح لان يكون تمام معنى ذلك اللفظ فلعله يكون مجازا فان من الظاهر ان القدر المشترك بين الحمار والفرس
معقول قلت ليس الكلام في مثال مخصوص بل فيما يعمه وغيره وهذا الاحتمال في نحو من العقود الكائنة في المسألة عامة
لما يكون معنى مباينا لهما او انسب لا نجح فقد دار بين الاشتراك والحقيقة في احدهما والمجاز في الآخر وقد عرفت ترجيح ان
المجاز في مثله والحقيقة راجحة فلا اجمال لا يقال هذا واضح فيما عرف حقيقة واحد واذا جهلت فالمجاز وان كان خيرا لكن لا علم
ما هو فيبقى الراجح مجهولا وهو الاجمال لانه يستفاد مما سيذكر الجواب عنه وحاصله ان الجهل لعدم العلم بالحقيقة فعليك
بالنظر في الامارة للحقيقة وبعد ان ثبت ان المسألة مفروضة فيما علم حقيقة الاطلاق لا في المسألة في المشهور مطلقة
والثالث ان الاستقراء دلنا على ان الالفاظ انما وضعت لمعنى واحد لا الاكثر منه في الاغلب فالاطلاق
في المعنيين مجاز الثاني فالراجح الاطلاق في معنى فهو الظاهر فلا اجمال بل نقول ان الوضع للمعنيين بحيث يكون
كل منهما مناط الافادة على الاستقلال بمعنى اداة المستثنى لم يوجد اصلا فلا احتمال لوضعه لهما معا واحد به
واما لفظ الدابة فانما غلب على المركوب مطلقا وقد يخص بالقرائن بالحمار وبه مع الفرس فالمطلق عليه هو القدر المشترك
مع خصوصيته مفادة من القرائن في الفا وحسن الدابة ما دب من الحيوان وغلب على ما يركب هذا ان قبل ان
المسألة مفروضة فيما له معنى معنيان باعتبار القدر المشترك فالحاصل ان التساوي في الاطلاق فلا كلام

في الاطلاق في الاعم والاخص او في المتباينين احدهما في نوع والآخر في نوع هل هو مجمل فلا يتم هذا
الدليل كما لا يخفى قلت الاجدر ان يصور المستدل كذا بمشاهدة المثال ولزوم فرضية الصورة
المتنازع فيها لكن غير ظاهر من كلامهم ولذلك اعتمد المص عليه واستدل بما اشار اليه بقوله في ترجيح ارادة المعنيين
تكثير الفائدة وحاصله انه ظاهر في المعنيين فلا اجمال اما المقدمة الاولى فلان فيهما افادة الفائدة الكثيرة
والاجدر بحال العاقل ان يريد ما يفيد كثيرا وذلك لان فيهما شمولا لهما وفي الواحد شموله فقط فقدر سيء لكن ليس واثبات
الوضع كما في المختصر لان المدعى عدم الاجمال وهو بالظهور في معنى وهو لا يقتضي ثبوت الوضع فيه وانما قصارى امره
كونه مطمح نظر المتكلم بالنسبة الى غيره ولا مضايقة في اثباته بالترجيح من العقل ولئن سلم فلا نم بطلانه فانه اثبات
بالامارات لا للفحص كما توهم ان ما قبل للاعلام بأي نوع لان الاجدر بالارادة كثير العادة واذ قد عرفت التساوي
في الاطلاق فالظاهر الوضع او نقول ان الاصل في الاطلاق الشائع الحقيقة ولا يخفى عليك ما فيه من الاستدراك
لكن المقصود عدم اتجاه تلك المناقشة ولئن تنزل فربما يقصد افادة الواحد فلعل له طريق سواه فالحكم بالاجدرية
على الاطلاق لكن كما ينبغي وفيه شيء لكنه مدفوع بان المظنة لا تعارض الاحتمالات وحاصله ان ذلك الترجيح انما يفيد المظنة
ارادتهما ظنا ضعيفا والمرجح عندنا للواحد هو كثرة الوجود بحيث لا التباس الى وجود المعنيين فهو بالنسبة
اليه كالعدم ولا شبهة في ان الحاق المشكوك الى ما هو كالمتيقن اوجب فلذلك الترجيح في جنبه سخيف ولا سيما
قد يؤيد بمرجحين اخريين لا يخفيان على المتدبر وفيه اشارة الى ضعف ما في المختصر لو سلم فهو معارض بان الكثير الالفاظ
لمعنى واحد فكان جعله من الاكثر هو الاظهر بانه لا معارضة فان هذا اقوى جدا ولئن تحمل بارجاعه الى ما في الكتاب
بان المعارضة هو تنافي الدليلين الحكم من ان يكونا متساويين او مع رجحان واحد منهما فيندفع ان يكون
على عدم الاجمال الثابت بالدليل الذي لا مرد له عند المحصل ولا يليق عده جدا ما قيل في تصويره ان المقتضى انه
اقتضى الظهور في المعنيين وما ذكرنا في الواحد فيثبت فقط ان فينتفي الاجمال ويرد عليه ان الدليل الواحد كما يعارض
واحد العارض كثيرا فيثبت فقط الكل فيبقى عدم الاجمال الذي هو الظاهر من الكلام ويندفع بمثل ما مر بان دليل

وذكر كان الاجدر بالاثبات ان يقول ان الدليل لا احتمال له الموقع لليقين فقوة
هذا الدليل بالنسبة الى ما يعارضه لا يورث انتفاء الاجمال هـ

الاجمال اقوى وانما التساقط الذي هو موجب التساوي في القوة بين هذين الدليلين او ترجيح كثرة الادلة فتامل
فيه والمجملون قالوا كونه اجماليا لواحد ولمعنيين مع عدم ظهوره في واحد منهما كما هو مقتضى التساوي في الاطلاق هو معنى
المجمل وكان الاجمال اللازم من عنوان المسئلة فهو بهذا الثبوت لا ينبغي ان ينازع فيه وانما هو الذي اعتمد
عليه المجملون لا ما اورثه ما ذكر في ترجيح واحد منهما اقول كونه اجماليا مع عدم الظهور في واحد هو الاجمال نعم فان عدم الظهور
منا لعدم العلم بالحقيقة فعليك بالنظر في الامارة للحقيقة فافهم وحاصله ان المفروض التساوي في الاطلاق
وحقيقته ان كلام الاطلاقيين في محاوراتهم فبالنظر اليه عدم الظهور في علمنا فمن بادي الرأي فهو لا يورث
الاجمال واللازم ان يثبت في كل لفظ ذي اطلاقين وانما يورث لو لم يثبت ترجيح مستفاد من الدليل
والامارة وهو مهم فعليك بالتامل في الامارات للحقيقة فلعلك منها غلبة الوضع لواحد جدا فان قلت من الجائز
ان يكون حاصل المسئلة ان التساوي في الاطلاق بحيث اطلاقه على واحد وهو غير مستغن عن القرينة كسائر
الالفاظ الموضوعة اطلاقه على اثنين فلا بد ان يكون مجملا في تعيين المراد فلا يتجه ما ذكره ويندفع ما ذكر من الوجوه
الثلثة ينتفي الاجمال لانه فيكون النزاع لفظيا فان منكري الاجمال على ما صورت انما انكارهم في التساوي في
بادي الرأي لانه لا ضير فان المجملين قصدوا اما قصدوا فمحل الفتهم من المنكرين التسوية فلا الفرق قلت مع ما فيه من
حمل النزاع اللفظي المبني على تجهيل بين الاصوليين في هذه المسئلة فانه من الظاهر ان الاطلاقين المتساويين
ذلك التساوي ينادي على الاجمال اعلى نداء بخلاف ما هو في الكتاب فانه مما يحتمل لتدارك الارادة ومع هذا فالاولى
اسند جل وعلا مسئلة كلام له محملان احدهما بيان اللغة انها لا تكون المعنى والثاني بيان الحكم من الشارع
ليعين المجمل بل هو ظاهر في الثاني خلافا للبعض نحو الاثنان فما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه بدون لام التعريف
وفي نسخة الكتاب فوقهما بضمير التانيث وهو سهو من الناسخ محمله اللغوي ان لفظ الجماعة في اللغة كالصحيح اطلاقه
على ما فوقهما الصحيح عليهما والشرعي يحتمل امور الاتيان الماموم والامام كالجماعة في انعقاد صلوة الجماعة او في
فضلها وثوابها او كالجماعة في سنة لوم الامام او في الميراث حتى يحجب الاثنان من الاخوة الام الثلث الى

من الثلث الى النصف كالجماعة او من اباحة السفر فانه كان في بدو الاسلام خوف لاستيلاء الاعداء فلا بد من الجماعة
ليتقووا اذ الواحد اقوى فاطلق فيما تحت الجماعة كما يدل عليه الراكب شيطان والراكبان شيطانان والثلثة
ركب رواه مالك والترمذي وابو داود والنسائي ومثال الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنبة
رواه مسلم فان من الحنطة خمرا ومن الشعير خمرا ومن التمر خمرا ومن الزبيب خمرا ومن العسل خمرا رواه
الترمذي وابو داود وابن ماجه وقال الترمذي غريب ومثال الطواف بالبيت صلوة الا ان الله تعالى
قد احل لكم فيه الكلام فمن تكلم فلا يتكلم الا بخير قال الحاكم صحيح الاسناد فالمحمل اللغوي في الاول ان عصير
العنب يسمى الخمر في اللغة وقد حرم على الاطلاق فيحرم الكل لا يتعلق تحريمها بالسكر والشرعي خمر اى حرام وقد دل
عليه كل مسكر حرام رواه مسلم فيحتمل ان يكون متعلقا بالاسكار ومثل كل مسكر خمر كما في مسلم وفي الثاني ان
الطواف صلوة اى دعاء اى متضمن لمسماها اللغوي او مثلها في اشتراط الطهارة او في المثوبة فان
قلت قد ذكرت في بعض الامثلة محامل فكيف لا يكون مجملا قلت المقصود انه لا اجمال بالنظر الى تردده بين
اللغوي والشرعي لما عرفت اى عرف الشارع تعريف الاحكام الشرعية لا تعريف الموضوعات اللغوية كيف وانه
صلى الله عليه وعلى اله وسلم وغيره من مهرة اللسان سيان في الاوضاع اللغوية والاحكام لما ولتوقفها جال اخر وان
والقضا انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم مبعوث لتعريف الاحكام الشرعية ومطمح نظره ذلك فيبعد ان يحمل كلامه
عند الاطلاق على غير ما هو مبعوث له نعم ان دل القرائن فلا مضايقة والمجملون قالوا ذلك اللفظ الذي له محملان
المحملان يصلح لهما ولا معرف لواحد ولا يجوز الحمل على الكل لانه من قبيل عموم المشترك او تعدد المجاز او
الجمع بين الحقيقة والمجاز وقد نهينا عنه فلا معين للاجمال الا ذلك قلت لا نسلم انه لا معرف لواحد بل
لو معروف كما عرفت في الدليل مسئلة لفظ له حقيقة شرعية اى معنى هو موضوع له في عرف
الشرع ومعنى لغوي كالنكاح فانه موضوع في الشرع للعقد للتزوج وموضوع للوطي في اللغة والاظهر التمثيل
بالصلوة والوضوء فان النكاح لكل منهما فان العوام قبل الشرع كانوا يتناكحون ويريدون بنكح فلان

وبكت وقد وجب العقد اذا صدر من الشارع ولم يعلم اصطلاح المخاطب فيه ولم يكن في المشهور لرفع استبعاد مذهب المجمل
او ذلك لان الحقيقة الشرعية حقيقة في عرف الشارع في الشرعي ومجاز في اللغوي وظاهر ان الحقيقة متقدمة فلا وجه
للاجمال ووجهه ان صاحب العرف قد يتكلم بعرف اللغة وقد يتكلم بعرفه ما دام لم يعلم اصطلاح المخاطب فيحتمل الكلام
فالاجمال كما يتبين في التلخيص ما في الحاشية وفي المشهور لم يقيد به لان فذلك الا لكم استبعاد دفع بان المجمل
زعم المساواة بالنظر الى النوع الاطلاق في فالمختار انه للشرعي في اطلاق الشارع في الاثبات كقوله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم ذات يوم فقال عندكم شيء فقلنا لا فقال فاني اذا صائم الحديث رواه مسلم وفي
النهي كنهيه صوم يوم النحر وفي التيسير عن ابي سعيد الخدري رض قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم
يوم الفطر والنحر رواه الشيخان وعنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صوم في يومين الفطر
والاضحى رواه الشيخان وعن ابي هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصوم احدكم يوم
الجمعة الا ان يصوم قبله او يصوم قبله او يصوم بعده رواه الشيخان وحاصل المختار انه ليس بمجمل لا في النفي ولا في
الاثبات بل هو ظاهر في الشرعي وقال القاضي ابو بكر الباقلاني انه مجمل فيهما اي في النفي والاثبات فالمراد بالنفي
في ما سبق مقابل الاثبات وقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي ليس بمجمل في الاثبات بل ظاهر في الشرعي
كالجمهور وفي النهي مجمل ورابعها اي رابع المذاهب لقوم منهم الآمدي ليس في النهي بمجمل بل فيه للغوي فهذه مذاهب اربعة
وهذا المذهب موافق للجمهور في نفي الاجمال اصلا الا انه يخالفهم في النهي بانه للغوي وفي الاثبات كالجمهور وحجة
الاسلام انما عرف نفي الظهور فيه مطلقا وحاصله ان الظاهر من الشارع سيما في بيان الاحكام الشرعية ان يتكلم بعرفه
اللهم اذا قام قرينة تدل على ان يخاطبه باصطلاح الغير كالنحوي اذا تخاطب باللغة فيكون مجازا شرعا وعرفه يحكم بظهوره
فيما هو المتعارف عنده وهو المعنى الشرعي في الاثبات والنفي وباطله ان قامت تلك القرينة فظاهر في ما نفى
به القرينة فلا اجمال والا فالظاهر الشرعي فلا اجمال ايضا هو المدعى وانما تدعي انه للشرعي بخصوصه فيما لم تقم قرينة
بغيره كما اشير اليه في تحرير المسألة فان قلت ان الحنفية لا يرون كونها الشرعي في النهي فكيف ادعيت الى قوله

اي اذا الصائم عن ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها
دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ح

ان عرفه قاض بالظهور في الشرعي مطلقا اشار الى الجواب بقوله الا ان عند الحنفية في النفي مجاز شرعي لانه
اقرب وحاصله ان الحنفية يرون دخول الصحة في حقائق تلك المفهومات مثل الصلوة الا الصحيح والنهي يقتضي
صحة المنهي عنه من المكلف بمعنى انه ان اتى به اتى بما نهي عنه والا لزم التكليف بالمحال ضرورة ان الصوم
الذي وقع منه في يوم العيد لو لم يكن صوما فالنهي عنه في تكليف بالمتعذر والصحيح لا تمكن منه فان النهي دل على الفساد
كما تقدم فلا بد من التجوز فاطلقت وارادت المعاني اللغوية وهي الصوم الصوري مثلا فهي مجازات شرعية
وحقائق لغوية لانها اقرب من الحقيقي لكونها مشابهة له مشابهة تامة هذا على طبق ما في التحرير والموافق للبزدوي
ذكر وغيره ان النهي مجاز عن النفي بمعنى لا تصم يوم العيد مثلا لا صوم فيه وحاصله ان الذي هو الصوم في تمام الماهية
لا يوجد في يوم العيد مثلا كالصوم في الليل فلا مجاز في ذلك وانما التجوز في صيغة النهي ويمكن ان يحمل قول الكتاب ان
معناه عندهم مجاز في النفي بان يكون معناه ومجاز شرعي اي مستعمل في لسان الشارع تجوزا وقد يستشكل
بان النهي انشاء وطلب فلا يجوز استعارته للاخبار بل لغير طلب ولذلك قالوا ان اعتدى لا تجوز في انت طالق
للاختلاف في الصيغة وان كان انشاء وحيث بانه مضارع دخل عليه اداة النهي فاخذ حكمه مع ان الماضي قد
يجيء للانشاء كالدعاء فقد يرد هذا او لا ... اي معناه انه مجاز فيما ينتفي فيه الحقيقة الشرعية كما في بيع المضامين مثلا
واما المتجوز اليه فعلى النحوين المذكورين وذلك لان الحنفية لا يجوزون في كل نهي فان النهي اذا كان لمجاور
او لوصف فهو على حقيقته فالحاصل ان عرف الشارع يحكم بظهوره في الشرعي في النهي والاثبات غير ان الحنفية
تجوزوا في النهي الذي لا محل له بان لا يمكن وجوده فان قلت هل هو مذهب خامس بان الجمهور يرون
الظهور في الشرعي مطلقا وهم لا يرون كذلك بل فيما لا ينتفي حقيقة المنهي عنه بل يمكن ان يوجه بانه ما يفهمه
النهي وعبارة الكتاب تدل على انحصار المذاهب في الاربعة اوليس قلت لا منافاة فادراجه في مذهب
الجمهور فانه ليس الا الظهور في الشرعي الا اذا دل قرينة الخلاف وهو ظهور الحنفية الا انهم فصلوها فبينوا انها
عدم قبول المنهي عنه النهي كما في الصوم في الليل ويمكن ان يكون خامسا بان الجمهور يرون الظهور في

الشرعي مطلقا وعند القرينة الصارفة يجعلونه مجازا عن اللغوي وهم لا يرونه كذلك بل مجازا عن الشرعي ولا يجد ولان فهم
او ولكن مع ضم هذا الاستدراك تحسن فيجعل قرينة على ان الاصح غير مقصود وذلك لانه في صدد نقل المذاهب
المشهورة فيما بين القوم وهو غير مشهور عندهم على ان الجمهور لا يرون هذه الدقيقة بل يطلقون الا غير فبهذا
الاعتبار خامس ومن عليك ترجيح توجيه من هذه التوجيهات فان قلت ان الكلام في الحقيقة الشرعية كما هو مصرح
به وقد اعترض العضدي بانه مبني على الحقيقة الشرعية وهؤلاء الحنفية لا يرون الحقيقة الشرعية بل يقولون انها مجازات
متعارفة كما يلوح من البزدوي فما وجه هذا الاستدراك قلت ان المجاز المتعارف كالحقيقة وكونه اقدم في
الاعتبار كما هو رأي ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وقد عرف فيما سبق لمزيته الكثيرة اولى ان المجاز المتعارف عند
هم ان حقيقة كالحقيقة المتعذرة في الاعتبار بالاتفاق فالاستدراك بناء على تعميم الحقيقة الشرعية لمثل هذا المجاز
او على انه شبيه بها فلا ضير ان يتوهم ههنا اذ ظهور الكتاب هو ان الحنفية ان المجاز هو مختار الحنفية لا تفصيل
اصلا فرفع بالاستدراك فتأمل وتحقيق كلامهم ان الصلوة والصوم والنكاح والبيع وامثالها مما له معنى اعتبره
الشارع وبان انه مصالح مطلوبة منها لذاتها وهي الافعال الشرعية عندهم كالملك في البيع وملك المتعة في
النكاح والسعادة الابدية في الصوم والصلوة بخلاف القصاص والملك في المغصوب فان القتل الحرام
لان القتل بسببه بل هو جزاء للتكلف عنه والملك في المغصوب بسبب الغصب بل للضرورة تضمين قيمته التي هي
بدله وامتناع اجتماع البدلين في ملك رجل واحد لا ان الملك ليس مما يصلح ان يكون قبيحا بعينه
يكون مما لا يتعلق به مصالح اصلا فالنهي ان ورد على الفعل فهو يوصف وبالجملة الا وخارج عنه وفيما يتعقل ان
خارج كبيع الحر مثلا ينصرف النهي الى الصورة او الى النفي في الاحتياج الى انتفاء المسئلة على دخول الصحة
في حقائق تلك الافعال كما يلوح من غير واحد وان كان هذا الذي ذكرت ايل اليه وبعيد لا يخلو عن
فانه لا احد ان يمنع دخول الصحة في حقائق تلك الافعال كما يسمح عنقريب ان شاء الله تعالى والصوم شرعي على الاطلاق
شرعا بل الصوم في اليوم وليس كذلك على الاطلاق انما بل الصوم الذي في غير الايام المنهية مثلا وفيه نقول ان

نقول ان حقيقة الصوم هو الامساك عن المفطرات الثلث مع النية وهو في رمضان فلا يحسن لعينه وفي
العيد قبيح لعينه كالمساس فانه مع الزوجة حسن ومع الاجنبية قبيح فلا يكون النهي عن صوم العيد بمعنى
المجاورة ولا يكون النهي عنه في القبيل مثلا مجازا او يقال انه اقرب البيع والنكاح ونحوهما حاصله سلمنا ان تلك
الالفاظ ظاهرة في الشرعي الا ان الاجمال يتنفى فيه لكنا لا نسلم ان الجزئيات التي ادعيتموها من ذلك القبيل لكن
ولا نسلم الا ان يدعى ان ما استعمله الشرع في معنى ورتب عليه مصالح المقصودة منه بالذات لا بد من ان
يكون ذلك المعنى حسنا ولا جهة فيه للقبح اصلا فان وجد في نوع منه في بلدي الا انه قبيح كنكاح المحارم فلا يعد التدفتي
من تلك الحقيقة فالنهي لعينه او نهي عن امر كلي فالخصوص لا لعينه عن على ان القوم على ان السر الاجمال
ودليل الصحيح ذلك اللفظ لكل من المعنى الشرعي واللغوي على السواء ولا معين وهو الاجمال وضعفه ظاهر لما عرفت
انه ظاهر فيما هو متعارف فيه والعرف ان ذلك والى ان ذلك لم يورده المصنف وقال الامام حجة الاسلام الغزالي
انه ظاهر في ان الشرعي ولا دافع عنه في الاثبات فيصح لظهوره فلا اجمال فيه واما النهي فقد تعذر فيه الشرعي لدلالته
قوله الشرعي ما داعي امره يعني ذلك اللفظ موضوع في اصطلاح الشرع لما لو افق امر الشارع فاد الصلوة بالصلوة لو ا
ما امر به وهو الموافق الصحيح فالشرعي هو الصحيح فلو كان محمولا عليه لدل على الصحيح فالنهي للفساد اي دال على فساد
ان يكون الصلوة المنهية صحيحة وفاسدة بعينه مفتقد الى الشرعي الا مجازا كاللغوي ههنا اي في عرف الشرع
استثناء منقطع اي تعذر ذلك غير ان غيره من المعاني المجازية غير متعذر فيتعدد الاول الشرعي المجازي الذي
جاز في اطلاق الشرع وهو الهيئة الصلوتية والثاني المعنى اللغوي وهو الدعاء او متصل كالاتصال في
المسجد الا الليس على كونه جنبا او الشرعي اعتياده الشرع في الاستعمال سواء كان حقيقة في عرفه
او مجازيا او لو ان معناه الظاهر غير مراد فالمراد غيره وهو غير معلوم او لو ان اللغوي ان اريد فيحتمل ان يكون
على طريق المجاز الشرعي او الحقيقة اللغوية بان يكون اصطلاح النحاة اللغة فلا تعين وهو الاجمال وهو احسن
جدا مما ذكره العضد حيث تكلف فيه على تقدير الشرعي وقال في بيان انتفاء ارادة الصحيح ان النهي يدل على

امره هو الصحيح

الفساد او لا يدل على الصحة ولا يخفى عليك عدم وفائه بالمقصود فان عدم الدلالة على الصحة لا ينافي الصحة واجيب عنه بان
كلا القائلين بالصحة المنهي عنه قائلون بان الدال عليها انما هو النهي فاذا انتفت الدلالة عليها انتفت والتحقيق
عليك انه مع كونه كلاما جدليا حصر الدال فيه غير ظاهر فان الصحة اذ هي من لوازم الشرعي فدلالته بنوع ضرورة وقد
عرفت ان مقتضى النهي ان يكون نهيا عن الصحيح فان اتى بالمنهي عنه اتى بالصحيح والا لزم التكليف بالمحال
فان اريد بعدم الدلالة عدم هذا النحو من الدلالة منعناه ولئن سلم فلا ينفع فان الدلالة الاولى ثابتة وان
اريد غيره فغير نافع ايضا والله اعلم واجيب عنه اولا بانه ان اريد بقوله الشرعي ما وافق امره لان مفهومه وذلك حقيقي
يكون من قبيل الكلمة اللفظ الموضوع فهو ممنوع في هذا المقام بل الشرعي ما اعتبره الشارع بان استعمل
في اطلاقاته دالا عليه سواء كان مطابقا للامر او لا ولئن سلم فنحو الصوم والصلوة في النهي عنهما
في العيد والاستواء شرعي بهذا المعنى والمستند يسلم ظاهرا فان اريد ما صدق عليه من الصوم والصلوة
وغيرهما ما وافق امره فهو مسلم بل الشرعي اي ما صدق الهيئة المخصوصة من الامساك عن المفطرات مع النية
والقيام والقعود والقراءة المعهودة وهي اعم من الصحيحة فالصلوة بغير الطهارة صلوة لكنها غير صحيحة وبهذا القدر
تم الجواب ولكن نزيد في المختصر تتميما له والاولى وان لم يكن الشرعي الهيئة الاعم بل يكون مختصا بالصحيح كما زعمه
المستدل لزم في قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم دعي الصلوة فيما روي عن ام المؤمنين عائشة رضي
قال جاءت فاطمة بنت ابي حبيش الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة
استحاض فلا اطهر افادع الصلوة فقال لا انما ذلك عرق وليس بالحيض فاذا اقبلت حيضتك فدعي الصلوة
واذا ادبرت فاغسلي عنك الدم ثم صلي رواه الشيخان والاشبه ما في الدارقطني قال دعي
الصلوة ايام اقرائك ثم اغتسلي وصلي وان قطر الدم على الحصير وفي رواية ابن ماجة اجتنبي
الصلوة ايام محيضك ثم اغتسلي وتوضئي لكل صلوة الحديث الاجمال لان الصلوة هي الصحيحة
وهي متعذرة من الحائض والمجاز غير معلوم كما ذكره المستدل والتالي باطل لانه ظاهر في معناه الشرعي لاتي

لانه كان الكلام في النهي وما ذكرت امر لانه في معنى النهي وما ذكره من منشأ الاجمال متحقق فيه بلا مرية هذا القدر
تام وزيد في شرحه لزم ان يكون مجملا بين الصلوة والدعاء المراد الصلوة الصورية والاصلح ان يورد هذا البيان
على امثال للقاضي ولا شبهة ان يورد معارضة على اصل الدعوى كما هو ظاهر بان يقال لو كان مجملا مطلقا او في النهي
للزم ان يكون امثال دعي الصلوة مجملا اه قيل في تعليقات الفاضل ميرزا جان على العضدي للازم البطلان
اللازم وقولك انه ظاهر في الشرعي ممنوع فان للرأي لحجة الاسلام ان يلتزم الاجمال بل مصادرة فان من
يدعي الاجمال في النهي على الاطلاق كيف يسلم في الجزئيات عدمه وهل هذا الا الالتزام على من ينكر
ان يثبته كما كانت بالنسبة زيد الكاتب مثلا اقول لا يخفى بعده فان المخاطبة لم تتردد بل
نفسها كيف وان قولها اقادعي الصلوة ليس مجملا عندها واذا جاء رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
يدعيها دل على انه فهم مراده قطعا وعلى ان الصلوة هي الصلوة التي سوالها ولم يكن الا الشرعية والتي
تنزل فلا شبهة في وضوح المراد سواء كان هو الشرعي او غيره وغاية التوجيه ان التزام الاجمال بالنظر الى
كما في مسئلة اليد والسارق وما ذكرت محصل من ان الاجمال بالقرينة يحمله الصورة الصلوتية وما ذكر انه ظاهر في الشرعي
متعذر وانما المتيسر الصورة يجوز الا انه وقع في معرض المستند فلا ينفع هذا القيل والقال لان المقصد
الاستناد ودفعه والله اعلم وثانيا لا نسلم ان النهي للفساد ان اريد البطلان فان النهي يعتمد الصحة المقابلة له
وان اريد اعم منه حتى يشمل الفساد لامر خارج فلا نسلم ان الشرعي متعذر فليجز ان يكون في نفسه صحيحا
وفاسدا لاجل خارج فان قلت ان الشرعي الصحيح بكل الوجوه قلت ممنوع بل الشرعي الصحيح بذاته
وان كان فاسدا لخارج كالبيع وقت النداء والصلوة في المغصوب والصوم في العيد عند الحنفية ولكن يرجع هذا
الجواب الى الاول والفرق بالاستناد وبه تغاير الجوابان جدلا حتى لا يتاتى الا من الحنفية وذلك لا يتاتى فيهم
فتدبر وثالثا بانا سلمنا تعذر الشرعي ولا نسلم ان المجاز متعدد بل الهيئة الصورية التي هي معنى مجازي ظاهر اقرب
فان قلت تعدد الاشتباه لانه يحتمل المجاز اللغوي والشرعي قلنا او للاظهر في المقصد وهو انتفاء الاجمال في المراد وان

تردد في طريقه وثانيا بل لظاهر التكلم بعرفه فيكون مجازا شرعيا ورابعا بانه لا يشمل النفي وقد عرفت ان
الامام قائل بالاجمال في غير الاثبات فانك عرفت ان النفي عن الشرعي صحيح خامسا بانا لا نم ان
الشرعي متعذر فانه من الجائز ان يكون النفي مجازا عن النفي كما هو عند مشايخنا الاعلام الحنفية والله اعلم
قال الرابع وهو الآمدي واتباعه القائلين بالظهور في اللغوي في النهي والمعنى هنا دليل المذهب الرابع واما ان
واحد تعذر المعنى الشرعي في النهي لما ذكره الامام الغزالي فتعين اللغوي لان اللفظ متردد بينهما وظاهر في
الاول وقد تعذر فبقي الثاني قلنا اولا التعذر مم وقد مر شرحا ولو سلم تعذر الشرعي فالتعين للغوي
مم بل بالظاهر الصورية لانها اقرب كما عرفت بل يجوز ان يكون مجازا عن النفي كما عند الحنفية بل المساواة
انضمام مع فان الهيئة الصورية اقرب الجواب الاول من قبل الشافعية والثاني يحتمل ان يكون من الامام حجة
الاسلام والمستند لانم تعين اللغوي بل محتمل في اللغوي والهيئة الصورية التي هي معنى شرعي مجاز او الثالث في
الحنفية فانهم يرون تجوزه في المشاكل اقرب او في النفي والله اعلم

الفصل الثالث في البيان

والمراد به اعم من ان يكون بيان الاجمال او غيره وعند بعض خاص بالمجمل اي غير متضح المراد ثم قد يستعمل مصدرا
متعديا اي اظهار المراد ولازما اي ظهوره وقد يستعمل بمعنى التبيين وعليه المصداق الدال على المراد فهذا هو المشهور
وفي بعض شروح التجريد على هذا يتناول كل مفيد من كلام الشارع وفعله وتقريره وسكوته واستبشاره وتنبيهه
بالفحوى على حكم وعلى طورنا ما يدل على المراد بما لحقه او يرفع احتمالا ما ناشئا نحو بقاء الحكم فيشمل النسخ
وعلى هذا قال البيان عند الحنفية اما لفظي اي بتوسط اللفظ او غيره كالفعل فالاول منطوقه اولا والثاني هو
بيان الضرورة والاول اما موافق للمعمول بالحقه البيان او مخالف والاول اما مع الاجمال اي يكون
بيانا للمجمل اي غير متضح المراد فيشمل بيان الخفي والمشكل والا الا حتمل الحصر التوقف وهو بيان
تفسير ومنه تفسير الكتاب اي الضمائر او لا اي لا يكون مع الاجمال وهو بيان تقرير كما كيد الحقيقة او العام
نحو فسجد الملائكة كلهم افرده مع انه من تاكيد الحقيقة لكثرة الشغب فقال بعضهم انكروه وبعضهم حملوه والمحال في

اي مدلول

والمخالف اما مقارن كالاستثناء وهو بيان تغيير ولا يصح الا موصولا وقد مر ان الكلام المحكوم عليه بعدم الصحة الا بالاستثناء
فالامر ظاهر وان كان بيان التغيير فربما يتوهم انه اذا اخذ في صدر المقارنة فلا وجه لهذا الحكم والامر هين فان
هذا وجه ضبط للخواص متحتمات ان يكون عوارض مقارنة فبيان التغيير في الحقيقة ما غير السابق لولاه لكان على
غير ما عليه الان فهذا القسم هل يجوز تراخيه فهذا الحكم تفصيل ان المقارنة من لوازمه اولا وقد مر مشروحا
في التخصيص او متأخر وهو بيان تبديل وهو النسخ ولم يتعرض لعدم جواز مقارنته لان صحته يجب منفصلا لا بد
ان يكون تغييره بالنسخ اشارة الى وقيل التبديل هو الشرط والنسخ خارج عن البيان القائل ابو زيد وفيه
ان النسخ انما رفع المنسوخ اي بنهايته فهو على مغناه والبقاء ليس لوله فلا تبديل ولا تقرير فلان بقوا الامر في
التفرقة بين الشرط والاستثناء وغايتها ان عمل الشرط في تغييره من التنجيز الى التعليق فانت طالق
مفاده الوقوع حالا واذا الحقه ان دخلت الدار مفاده الوقوع لا الا الدخول بخلاف الاستثناء فان الحكم السابق باق غايته
الامر انه تغيير من الكل الى البعض فقد تغير في الاول نوع الحكم الى اخر فهو اشبه بالنسخ بخلاف الثاني ولا مشاحة
في الاصطلاح وهذا التقسيم احسن جدا من تقسيم غيره البيان بالمنطوق او غيره الاول بيان الضرورة والاول المعنى
الكلام او لازم كالمدة والثاني بيان التبديل الاول بالقصر او هو الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والغاية
والصفة والاول الثاني تاكيد المعلوم او تفسير المجهول الاول بيان تقرير والثاني بيان تفسير اولا لانه يلزم ان
يكون بيان العقل بيان ضرورة لانه ليس بالمنطوق وثانيا لانه يلزم ان يكون بيان الضرورة بيان المنطوق
مع انه بيان السكوت بخلاف قول المص فانه ادرج في اللفظي وهو ان يكون للفظ دخل في
البيان كما اشرنا اليه فلا مضايقة وثالثا لان بيان التغييرات لا يلزم ان يكون قاصرا كتقييد المطلق وتغيير الظاهر
من غير قصر ورابعا لان المغير المقارن الذي غير صفة من صفات السابق بيان تغيير ولن نسخ وتبديل
كالبدل والتاكيد مثل فانه يرفع احتمال التجوز او السهو مثلا والتصحيح بالتوجيه لا يرفع الاحسنية ثم بيان الضرورة
اقسام كلها دلالة سكوت منها ما يكون كالمنطوق في انه يفصح المراد بحيث لا يخفى اشتباه كما في المنطوق

كقوله تعالى عن كل حال فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث دل السكوت عن حال الاب مع اثبات
الوراثة لهما ان الباقي من التركة بعد الثلث للاب وان لم يعلم انه عصبة ضرورة فيه دفع لما يتوهم ان الاب عصبة
وهو يأخذ الباقي فالدلالة التزامية لا سكوتية وجهه ان دلالة الابوة الملزومة للعصوبة الملزومة لاستحقاق الباقي
على الاب راجح دلالة السكوت ضرورة انه ان لم يعلم عصوبته بتلك الجهة فالدلالة فيما نحن فيه على ما لها الباقي او اذا ثبت الوراثة
لهما وتعين نصيب احدهما لا جرم لزم ثبوت ما سواه للآخر فالدلالة لفظية التزامية لانا لا نم ذلك فانه من الجائز اشتراك الغير
كوارث آخر او ثبت الحال او اشتراك من تعين له طريق الرد بخلاف السكوت فانه في موضع البيان يخبر صحيح فلا بد ان
يكون مفيدا لحصة الآخر هذا ولا شبهة انه لا يرد علينا فانا ما ادعينا استقلال السكوت في الدلالة فلا مضايقة في دلالته بشرط
آخر وهو الاشتراك في الوراثة وتعيين نصيب احدهما وانما يرد علينا لو قسم الدلالة الى القطعية وغيرها وادرج الالتزامية في الاولى والقرونة في
الثانية فحينئذ لا مساغ لذلك الاعتذار ويرد عليه من الظاهر ان تعيين احدهما مع الاشتراك يتبادر منه ان الباقي للآخر والدلالة ظنية فلا تقدح في
تلك الاحتمالات ومثله يرد علينا ايضا فانه لا يسوى ان يترك ان تعيين النصيب لاحدهما بشرط السكوت على الآخر مع
الاشتراك يدل على نصيب الآخر ولا دليل على ان الدال هو السكوت بشرط ذلك الشرط ولا شبهة انه لكل جهة فان نظر الى احدهما الا مع
مع الاشتراك فلها دلالة وان نظر الى السكوت بعد ذلك في موضع البيان او القرينة الاخرى تجد له دلالة فافهم ومنها اي من اقسام
دلالة السكوت دلالة حال الساكت فالدال هو السكوت مع قرينة حالية كسكوت الصحابة عن تقويم منافع ولد المغرور
هو ولد رجل من امرأة ملكها في ظنه ملكا فيستولدها ثم ظهر خلافه بان استحقت باثبات كونها امة المستحق وترد
عليه الولد بالقيمة في التيسير قال ابو بكر الرازي لا خلاف في الصدر الاول وفقهاء الامصار في انه حر الاصل ومضمون على الاب
واختلفوا في كيفية الضمان فذهب اصحابنا انه على قيمته بالغة ما بلغت وفي الهداية انعقد الاجماع عليه وقد وقعت الحادثة
في زمن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فبينوا ما يتعلق بها من الاحكام وسكتوا عن تقويم منافعها ليأخذ قيمتها المستحق وهذا
السكوت يفيد عدم تقويمها شرعا للمولى اذ اللازم الكتمان عند وجوب البيان فانه وقت الحاجة فان لها مستحقا
والكتمان عن الحق محرم واحتمال عدم علمهم او غفلتهم بعيد بخفى ومنه اي من هذا القسم وهو دلالة السكوت لقرينة حالية

ومنه حالة سكوت البكر عند الاستئذان من الولي او رسوله البالغة في تزويجها من رجل مع ذكر المهر او لا على اختلاف من
المشايخ فانه يفيد الرضاء بدلالة الحال كما هو شأن الابكار وفي الصحيح عن ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى
عنها قلت يستأمر النساء قال نعم قلت ان البكر تستحيي فتسكت فقال سكوتها اذنها ومنه ايضا سكوت
الشفيع عن طلب المواثبة والتقرير اعلم ان الطلب ثلثة طلب مواثبة ان يطلبها كما علم بالبيع من غير توقف عند اكثر المشايخ
او عند مجلس العلم والى آخر المجلس عند بعضهم وطلب تقرير بالاشهاد على البائع ان كانت الدار المشفوعة مثلا في يده او على المشتري
ان لم يكن في ايديهما واظهار انه طلبها قبل ويطلبها الان وطلب خصومة بان يرافعه الى الحاكم واتفقوا على انه لا يسقط ابدا
وعليه الفتوى فالسكوت ان يدل على الرضاء والا لزم تقرره فان المشتري عند عدم وصحته يعتمد البقاء في ملكه فيبني
او يغرس او يتصرف تصرفا اخر فان لم يثبت الرضاء يثبت حق الهدم ونحوه فيتضرر ومثله ينبغي ان يجتنب عنه العاقل
ومنه سكوت المولى عند رؤية عبده يبيع ويشتري فانه يدل على الاذن في التجارة لان الظاهر انه لو لم يرض لمنعه لانه يلزم
التغرير فان الناس اذا رأوه يبيع ويشتري عند المولى يستدلون به على الاذن فيعاملون معه فان لم يثبت الاذن يتضررون
فان حقوقهم تتأخر الى العتق وقلما يعتق والعاقل لا يرضى بالتغرير كذا قالوا والاظهر الاكتفاء بما ذكره المص فان حالته
دالة على ذلك من اذنه على ما بينا الثلثة وخالف فيه الشافعي وزفر كما اشار اليه بقوله فاندفع قول زفر والشافعي فانه
اي السكوت يحتمل ان يكون لفرط الغيظ وقلة المبالاة بناء على انه محجور في الشرع فلا يتعين الرضا فلا يدل عليه وجه
الاندفاع ان الاحتمال غير ضار فان الظاهر حالة النهي اذا لم يرض والاحتمال المجرد لا يزاحم الظاهر وما ادعينا القطع
في الدلالة وان يقولا يتساوى الاحتمالين الرضاء وفرط الغيظ وقلة المبالاة منفيان وسنده بذلك الظاهر ان قيل
ان ههنا احتمالين وههنا واحد فاذا تعارض واحد منهما معه تساقطا بقي الاخر سالما عن المعارض فنحو مواخذة
ملحق يعارضه وحده لان النادر لاحظ وهم الظاهر الراجح اذ لا يبقى ههنا شيء وهو ان الدلالة حالية ليست لفظية
اصلا فان السكوت مع الحال لا يسمى ملفوظا فالاشبه ان يقال ان الدال لفظا وغيره ومنه بيان الضرورة ابحاث
عنه في الحاشية بانه بقرينة المقام يجعل الساكت كالمتكلم فكان هناك تلفظا فلو المفهوم نسبة الى اللفظ ومادام

باللفظ الا ان يكون الى البيان اى يكون فى حيز الاجمال والبيان ولو فى الجملة ولا يخفى عليك انه نحو من التكليف بلا حاجة
يلجيه اليه فالاظهر ما قاله غيره ومنها اى الاقسام دلالة السكوت ما ثبت دفعا للطول فى الكلام فيما تعورف
ونفيه اى دلالة السكوت احترازا عن تطويل الكلام لا الاضطرار بل انما هى فيما يتعارف عطفه على مائة وعشرة
دراهم اى كقول رجل اقر بحق للغير له على مائة وعشرة دراهم مثلا فان السكوت عن تمييز مائة مع اضافة
دراهم زائدة عليها يدل على ان المائة من جنس الدراهم فالمعنى على مائة درهم وعشرة دراهم حذف دفعا للطول فى
الكلام اتفاقا بيننا وبين الشافعى بخلاف له على مائة وعبد وثوب ونحوهما مما ليس مكيلا او موزونا صالحا للوجوب
فى الذمة اتفاقا ايضا لان التعارف فيه لم يوجد فيه وانما التعارف فيما كثر الاستعمال فيه معاملة وهو ليس الا ما يصلح
دينا واختلف فى قوله له على مائة ودرهم فعندنا هو مثل الاول اى المائة من جنس الدرهم فالمعنى على مائة درهم ودرهم زائد
عليها وعند الشافعى المائة مجمل فانه يحتمل ان يكون من الدراهم او غيرها فالبيان الى المقر ولا يتعين درهما لان
تعارف السكوت عن تمييز عدد عطف على الاثمان او المقادير فى الاثمان والمقادير يخرج بلا العطف على ما ليس
ثمنا او مقدرا فانه لم يتعارف فيه قال الامام الشافعى واشباعه العطف مبنى على التغاير ضرورة ان العطف
بالواو جمع المعطوف عليه فى الحكم ولن يتصور الا فى المتغايرين ومبنى التفسير على الاتحاد فلا يكون المعطوف تفسيرا للمعطوف
عليه فيبقى على اجماله ولا يخفى ضعفه اولا لانه ينتقض بالوفاق فان عشرة دراهم معطوف على مائة فلا يصلح تفسيرا او الجواب
ان المائة وعشرة عددان محتاجان الى المميز ودراهم يصلح مميزا لهما فيصرف اليهما ولا كذلك
يصرف فى قوله على مائة وثلاثة اثواب فالمميز للمعطوف عليه جمعا لان المعطوف عليه مفتقر كالمعطوف
ليتضح به وثانيا لما مر ان التعارف فى المقدرات متحقق وثالثا لان المعطوف عليه لم يجعل مفسرا حتى
يرد ما قلت بل السكوت عن تمييز محتاج اليه ثم العطف عليه بما هو صالح للتمييز دال على ان تمييزه من جنسه فكانه
قيل مائة درهم ودرهم فالمعطوف والمعطوف عليه على التغاير والمفسر والمفسر على الاتحاد غاية الامر ان هذه
الدلالة وجدنا فى المقدرات التى هى كثيرة معاملة دون غيرها والله اعلم وقالوا انه ان مائة وعبد مثله فان السكوت

فان السكوت عن تمييز مائة مع صلوح عبد له معطوف عليه منع ان الكلام للافادة والاجمال خلاف الاصل
دليل انحصار العبيدية لا مر ان العبيد لا يصلح للريبة المشعر بها كلمة على فهو ان تكون المائة عبيدا او لا ضير
فان وجوب عبد قد ثبت فعلا مصروف عن الظاهر فالمقر له عبد على تسليمه او حفظه ان كان وديعة وهذا التصرف
في المعطوف عليه فيقدر بمثله والله اعلم مسئلة يصح البيان للمجمل بالفعل كالقول اي كما يصح اتفاقا او ضرورة خلافا للكرخي
قليل فانهم لا يرون البيان بالفعل بيانا ولا الفعل الصالح للبيان مفهم للمراد بفتح الفاء مصدر وبكسر الحاء
لفظ او هو بالكسر وهو ظرف مستقر وصلة الصالح المحذوف اي للبيان وهو واضح بل الفعل كذلك اولى بالافهام من
الكلام ليس الخبر كالمعاينة والفعل معاينة وهو واضح ولذلك في الخبر الخ مثلا سائر او ربما تستفيد فانه
مروي عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم وليس في موضوعه فان مضمون الحديث يمكن مثلا كما في التيسير اخرجه احمد وابن
حبان والحاكم والطبراني وزاد فيه فان الله اخبر موسى ابن عمران عليه السلام بما صنع قومه من بعده فلم يلق
الالواح فلما عاين ذلك القى الالواح وصار هذا القول مثلا ولنا ثانيا انه اي بالفعل بين صلى الله عليه وعلى آله وسلم
الصلوة والحج لكثير من المكلفين كما استشهد به كتب السنة كما في التيسير والظاهر انه تاكيد لما سبق كما لا يخفى وانما حملنا
على ذلك لتكثير الفائدة وهو الحق بحال الكتاب وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم صلوا كما رأيتموني اصلي لقوم
من الاعراب اتوا المدينة من اوطانهم وطلبوا الاحكام الشرعية ليتم نوالها ويهدوا من في اوطانهم اليها فعلمهم
الفلان وغيره الى ان قال صلوا الحديث رواه البخاري وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم خذوا عني مناسككم
عن جابر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يرمي على راحلته يوم النحر ويقول لتاخذوا عني مناسككم
فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي هذه رواه مسلم دل عليه اي انه بين به الصلوة والحج اذ على كون الفعل يصلح
البيان فيكون دليلا ثالثا اقول لان معناه افعلوا ما تفعلون من المشاهدة لما افعل ان الصلوة والحج
والحج ما هو فالفهم ليس بالشرع كما ظن في التحرير وتفصيله انه استدل في المشهور على كون الفعل يصلح البيان
بتبيينه صلى الله عليه وعلى آله وسلم به الصلوة والحج فاورد عليه بالمنع ولا استنادا بان البيان لقوله صلى الله عليه وعلى

آله وسلم صلوا وخذوا أوجب بأنهما دليلا بيان الفعل لا لأنهما البيان لعدم اشتمالهما على شيء من أركان الصلوة
والحج فالبيان هو الفعل والشرع دال عليه فأورد عليه التحرير بأنه ينفي الدليل الأول القائل بأن الفعل عقيب المجمل
مفهم المراد إذ لا يفيد أن كونه بيانا إنما عرف بالتنصيص لا بكونه وقع عقيبه وبالنص كفايته فيقوله المصوب بأن الشرع كاشف
محض عن دلالته التي هو عليها وأنت لأن المعنى الخ وهو واضح جدا لأن الحق أن الحديث الأول نزل في المدينة
المنورة والصلوة كانت معلومة قبل ذلك بالتواتر فمعنى أن الصلوة ما هي والحديث الثاني في حجة الوداع
فليس فيهما إشعار ببيان المجمل فإن المجمل قد تبين من قبل على وضوح فلا دليل فيهما على كون الفعل بيانا
أو تبيين الصلوة والحج بصلى الله عليه وعلى آله لا بالقول قد ظهر منهما جدا أن مشاهدة الفعل الواقع عقيب
للأمر يهدي كمال الاكتناه بحيث لا يعرف بسبب كفايته فإنه يفهم منه أن الفعل عقيب الامتثال يدل على حقيقة
المشتبه فتدبر والحق أن صدر الحديث عام من طلب الأخذ من القول أو الفعل فلا دليل على الخصوص وأيضا يحتمل
أن يكون معناه خذوا عني أقوالكم لأن المطلق يحتمل الوجهين فيبطل على أن الفعل أيضا قابل للأخذ
بالقول بالضرورة والاشتباه بعد ما رمى الجمرة على الراحلة قال ذلك ولم تقصد نحو آخر فتأمل لعل أشبه الأحكام
المناسك بمشاهدة الفعل كما لا يخفى والله أعلم والظاهر من بعض كلمات القوم أنهما وقعا تفسير المجمل
العيني المنسي وهو الحاكم وإما ثانيا فلأن الفعل أطول من القول فيلزم التأخير للبيان مع إمكان التعجيل وهو
غير جائز قلت أولا لا أطولية للفعل بالنسبة إلى القول مطلقا إذ قد يطول البيان بالقول أكثر مما بالفعل
كما لا يخفى فإن ما في الركعتين من الأركان كالقراءة ونحوها لو بين بالقول ربما يستدعي زمانا أكثر ولئن
نوقش فيه فلا يضر لكونه مناقشة في المثال فلا يضر لكونه خلاف السنة الأخص وثانيا لو سلم كون الفعل أطول من
القول فلسلوك البيان أقوى الطريقين الفعل والقول وهو الفعل أي فالتأخير لسلوك طريق أقوى وأدل
وهو ممنوع البطلان وثالثا لو سلم أنه ليس في التأخير غرض صحيح يرجح على التعجيل فالتأخير لا يمتنع مطلقا
بل يمتنع التأخير عن وقت الحاجة وهو وقت تنجيز التكليف كما سيجيء إن شاء الله تعالى فهذا المنع والسابق

٥٩

فهذا المنع والسابق عليه منعان لمقدمتين مختلفتين في المستند ولا شبهة الا الاستفسار ثم منع الملازمة وبطلان
اللازم فيمنع ان اريد لزوم التاخير عن وقت الحاجة فلا نم اللزوم والا فبطلان التالي وكذا في
الاول ان اريد لزومه وان كان مع غرض صحيح مرجح للفعل فبطلانه مم والا فاللزوم ولو قيل ان مراد المستدل
ان الاطولية يلزمه التاخير الذي هو ممتنع بالاتفاق بيننا وبينكم فلا مجال للمنع الاول فانهم يرون انه قد يجاب
بمنع لزوم التاخير لانه يشرع فيه لكن والبيان لكن العقل يستدعي زمانا لا يتاتى الا فيه فيتحقق التاخير بالضرورة
ولا تعيبه بل هو داخل في الاستعجال كمن قيل له ادخل البصرة فسار في الحال الخارجة عن البصرة حتى دخلها لا يعد
مؤخرا بل مبادرا الى الامتثال كذا في شرح المختصر ولكن فيه فسار في الحال فيقضي في مسيرة عشرة ايام ولا يبعد ان
يكون في المحال [illegible] في الحال [illegible] قلنا انه [illegible] لا يضر في المقصود واعلم انه في المختصر قد منع الاطولية
اولا ثم لزوم التاخير كما عرفت مشيرا [illegible] بطلانه مستند الحديث سكوت الطرفين ثم مستند تجدد
وقت الحاجة وهذا النظم احسن [illegible] شارح [illegible] فانما عزاه الى الشارح لان تفصيله كذلك فيه قيل ان مؤخر لزوم
لا نم ان السائر في الحال حتى دخلها مبادر ممتثل فورا بل هو مؤخر لان الدخول الفرا لكن تحصيله في زمان قليل تحصيله
في كثير تاخير وانما الكلام في التاخير مع امكان التعجيل فلا شبهة في الصورة المفروضة ونتابعه تاخير مع امكان التعجيل
والمقصود منع المثال ولذا قال ولو قيل سافر الى البصرة فسلم عن هذه المناقشة لان المسافرة انما لا يمكن
الا بالسير متصلا به فورا ويندفع بان المامور بالدخول خارج البصرة فالدخول له لا يمكن الا بالسير المستدعي زمانا
فان لم يكن توقف الدخول كذلك ولا شبهة انه مستعجل ثم الاظهر ما في شرح المختصر لان [illegible] مجملا [illegible] بيانا معجل مؤخر
هو الفعل [illegible] نعم المستدل فاراد منع كونه مؤخرا فالامر بالدخول بمنزلة المجمل فان دخول [illegible] والظاهر [illegible] مشتبه
وتحصيله بالسير الى الدخول كالبيان العقلي المتراخي عن الخطاب لكثرة التفصيلات لا تقدير تاخيره فكذا البيان
العقلي المحصل لذلك المجمل فهذا المثال اشبه به بخلاف [illegible] فيه [illegible] والا وجه [illegible] القول ان هذا المثال
الفاعل مطلق في كيف السفر تحقق باول الخروج فانه السير وهو يتحقق بادنى ما يطلق عليه في العرف والبيان

انما يحصل بالآخر كالدخول فانه آخر السفر فتحصيل السفر في زمان اكثر كالزمان المستد او السير الى الدخول الذي
هو الآخر مع امكان تحصيله في اقل فالمثال المطابق نحو صم هذا اليوم وهو مجمل فبين فورا بالفعل فيشرع فيه اي
في الصوم في ذلك اليوم فان هذا البيان ليس بمتاخر اصلا فزوده (?) ههنا كلام من وجوه الاول ان مراد القائل ان
الامر بالمسافرة المنتهية الى البصرة وبيانها بالعقل انما هو بالشروع فيها الى الدخول لا بالاول منها وتحصيله من
تاخير او مثله شيء مما سبق من المثال المطابق بخلاف الدخول كما زعم وبه يشد (?) تقيد (?) بانه والثاني ان الواجب
في هذا المثال مضيق والتاخير عنه غير جائز والبيان انما يحصل بالآخر وفيه ينقطع التكليف فالتاخير المنهي عنه لازم
فلا ينفع المنع بهذا السند وفيه ما لا يخفى فالمثال المطابق هو الشروع في الصوم قبل اليوم كما اذا امر بالصوم في
يوم الجمعة فشرع في الخميس وتحمل عبارة الكتاب والثالث كما ان السفر يتحقق باول اجزائه كذلك البيان فانه يعلم
ان السفر ما هو وكيف هو فالمواخذة على مثال القائل بان البيان يتحقق بالآخر الذي هو الدخول فيكون
تاخير متوسط والجواب عنه ان البيان العقلي ليس بمتاخر او لا يستدعي زمانا اكثر فلا يكون فيما نحن فيه كما
يكون لو كان البيان بتمامه حتى يظهر ما ذكر من ان التاخير الذي لزم الفعل الواقع عقيب المجمل المستدعي
زمانا لا بد منه متاخر ان التفصيل ما في الحاشية ثم اقول لو قيل المعنى لزم تاخير حصوله اي حصول البيان بالفعل
مع امكان تعجيل تحصيله بالقول لا ينفع المنع على لزوم التاخير بالبيان الفعلي وذلك لان ما ذكر من ان
الشروع في الفعل وان امتد عقيب الامر مستعجل انما يفيد الاستعجال بالنظر الى الامر وكلام المستدل
ان ذلك البيان بالنسبة الى البيان بالقول الذي هو اقصر من الفعل تاخير ولا شبهة فيه فالمنع غير مجد اصلا
فافهم بالامعان فانه مع ظهوره لم يتفطن له الناقدون والمنع على هذا التقرير على هذا التفصيل ان اريد
لزوم التاخير عن المجمل فاللزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى بيان آخر فبطلان التالي ممنوع لان القدر المسلم هو عدم
جواز تاخير البيان عن المبين بان يكون متصلا به فان ممتدا فالبيان يحصل بالامتداد وان قصر فقصير
واما التاخير بالنظر الى المنتهي بالقياس الى بيان آخر فغير لازم كيف ان القول منه وجيز ومنه طويل ومنه بسيط

وسيط وكل مختلف بالشدة والضعف وليس يلزم البيان بما هو اقصى في الوجازة والله اعلم مسئلة الفعل
والقول اذا اتفقا بان كان الفعل مصداق القول ووقعا بعد المجمل وكل صالح للبيان وعلم المتقدم منهما
فهو البيان سواء كان هو الفعل او القول كما اذا طاف طوافا واحدا وامر كذلك ووقعا بعد الامر بالحج مثلا بوقوع
البيان به بلا شبهة والمتاخر تاكيد متقرر فانما حصل البيان وضوحا وهو المراد بالمبين وان حصل الكل ناقصا
وبهما الكمال فهما بيان واحد والا اي وان لم يعلم المتقدم منهما فاحدهما اي فالبيان احدهما لا على
التعيين في علمنا وان كان في الواقع البيان هو المتقدم والاخر تاكيد كذلك وما الحاصل ان البيان هو المتقدم
في الواقع وعند الجاهل يجاز فالبيان احدهما لا على التعيين وقيل ان لم يكن احدهما راجحا فالا وكما ذكر
وان كان راجحا والاخر مرجوحا فالراجح متاخر والمرجوح متقدم لان الراجح يوخر للتاكيد وحاصله ان المتقدم بيان و
المتاخر تاكيد كما عرفت والمؤكد هو الراجح والمؤكد مرجوح لان التاكيد انما هو للتضعيف فالمتاخر هو الراجح
والمتقدم هو المرجوح سواء كان هو الفعل او القول فليس البيان احدهما لا على التعيين بل البيان بل المرجوح
منهما واجيب بمنع كون الراجح هو التاكيد المتاخر والمرجوح هو المؤكد الذي هو البيان ليلزم كون البيان هو
المرجوح المتقدم وانما يسلم ذلك في المفردات نحو جاء في القوم كلهم فان كلهم راجح في الدلالة على العموم
بخلاف القوم ولزم تاخيره للبيان دون المستقل افادة فانه لا يلزم ان يكون متاخرا راجحا
ليحصل التاكيد وكلا منافرة فليكن الراجح منهما مقدما بيانا والمرجوح منهما تاكيدا لذلك الحكم وهذا بالاستقراء
وذلك كالجمل المتعاقبة فان المتاخرة منهما وان كانت مرجوحة مؤكدة للمتقدمة مقررة مضمونها
في الذهن بالانضمام فوق ما يتقرر فيه باحدهما كما لا يخفى وان لم يستغن بالاستقراء فلا يرتفع حلوص
سند المنع فان ماذكر في المفردات واضح دون المستقل مثلا ان منعوا الا ان يكون بالبرهان كيف وقد
ايد بالاستقراء وان اختلفا اي القول والفعل الصالحان لبيان المجمل الواقعان بعده كما طاف
طوافين وامر بواحد اي بطواف واحد في فتح القدير اخرج النسائي في سننه الكبرى عن حماد بن

عبد الرزاق الانصاري عن ابراهيم بن محمد بن الحنفية قال طفت مع علي وقد جمع الحج والعمرة فطاف لهما طوافين
وسعى لهما سعيين وحدثني ان عليا رضي الله تعالى عنه فعل ذلك وحدثه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
فعل ذلك وحماد هذا وان ضعف فقد ذكره ابن حبان في الثقات فعن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم من احرم بالحج والعمرة اجزاه طواف واحد وسعي واحد منهما حتى يحل منهما
جميعا رواه الترمذي وقال حسن صحيح غريب كذا في التيسير ورد في فتح القدير رواه علي ابن المنذر الى سعي
واحد فالمختار القول مطلقا اي سواء كان هو المقدم او الفعل وحاصله ان المتعين للبيانية هو القول لانه
اظهر في تعيين المراد لانه الدال بنفسه وموضوع لتعيين المراد والفعل الزائد ندب او واجب مختص به صلى الله عليه
وعلى آله وسلم والنقصان تخفيف في حقه صلى الله عليه وعلى آله وسلم هذا ولو كان الامر لطوافين والفعل
واحدا مثلا فالواجب الطوافان والاقتصار وصلى الله عليه وعلى آله وسلم على الواحد مختص به صلى الله
عليه وعلى آله وسلم تحقيقا وتفضلا منه تعالى عليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم يبقى ههنا ابحاث من وجوه
الاول انه روي في فتح القدير عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما انه قرن فطاف طوافا واحدا لهما وقال هكذا
فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه الصحيحان فالفعل لا يخالف القول لان الفعلان متخالفان و
القول موافق لاحدهما وفي مثله ايضا يتعين القول للبيانية والزائد ندب والاقتصار لتعليم الجواز والثاني انه عندنا
يجب طوافان وسعيان للقارن مع ان الامر لواحد فهو المتعين للبيانية والجواب ان مقتضى هذه الصورة
ذلك الا ان تركناه لدليل يرجح الفعل وهو قول عمر رضي الله تعالى عنه هديت لسنة نبيك صلى الله
عليه وسلم لمن طاف طوافين وسعى سعيين وهو قارن هكذا نقله المصنف عن التقرير والتحقيق علي انه
نحو فان غاية ما ثبت انه اثر امير المؤمنين عمر رض وتعارض مع قول ابن عمر رضي الله تعالى عنهما
فكيف يرجح به وكثرة الادلة عندنا تخبر مرجحة وايضا فقد رواه في فتح القدير بطرق مختلفة وليس فيها ذكر الطوافين
والسعيين بل ذكر القران فقط فقد تخالف الروايتان عنه رضي الله تعالى عنه فلا يصلح مرجحا الا ان يقال

ان تلقى ان الزيادة من الثقة مقبولة وثالثا فيه الجواب ما اشير اليه في فتح القدير ان التعارض في الحديثين يندفع
بالقياس على انه لا شبهة في ان تثنية الطواف والسعي اقيس فان ضم عبادة الى اخرى لا يرفع اركانهما بل الاشبه
الاتيان باركانهما مع ان التثنية مما ثبت عن امير المؤمنين علي وعمار رضي الله تعالى عنهما وابن مسعود
وعمران بن الحصين ولا شبهة في ان امير المؤمنين اعلى منزلة من ابن عمر وامثاله في الضبط والعدالة
والفقاهة فيرجح روايتهما ومذهبهما والله اعلم ولا يبعد ان تلقى ان الفعلين في نفسهما لا تعارض لان
لان اقصى ما يستدل عليه به الجواز او الندب يجواز الفعلين لا تنافي فيه وكذا ندبهما غاية الامر ندبية احدهما
اشد او الاقتصار للتعليم وانما التعارض بالنظر الى كونهما بيان الواجب وهو انما يتم اذا صدر البيان كما اذا كان
في حجة الوداع مثلا دون قبلها ولئن تم بالنظر الى الطرف فالبيان هو القول بوضعه يتعين المراد دونه التوفيق ومع لا يحتاج
الى الترجيح والقياس مستدرك عنه لخبر بخلاف ما اذا عمل بتثنية الطواف فانه جمع بين القول والفعل الموافق له
وبعبارة اخرى ان الخبر نص في الاجتزاء بواحد بخلاف اثر الطوافين فانه يحتمل الندب فان الافعال محتملة
على الزوائد فلو حمل به على الاقوى في الدلالة عند طلوع الاضعف فيها الا ان يحكم بالاحتياط فافهم والله اعلم
هذا اذا لم يعلم اتحاد وقت الفعلين وان علم فلا بد من ترجيح احدى روايتي الفعلين فان اجتماعهما غير معقول
وهو الظاهر مما نحن فيه فان الفعلين كانا في قرانه صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو في حجة الوداع فقط بل على قول
جابر في قصة حجة الوداع لسنا ننوي الا الحج ولا نعرف العمرة كما في المشكوة ولا ضرر وقع في اهدار الخبر مع انه
بلا في المشكوة ايضا في حجة الوداع دخلت العمرة في الحج فان رواية الفعلين لا يعارض فان الفعل ربما
يشتمل على الزوائد فتدبر جدا والثالث انه قد مر ان الفعل اقوى واول على المراد فينبغي ان يقدم على القول
والمصنف نفى تقديم القول لما ذكر من الدليل السابق على صلوح الفعل للبيان اجاب عنه صاحب التحرير فيما نقل
عنه رضي الله تعالى عنه البعض شراح المنار اولا بان الفعل الجزئي الموجود لا يحتمل غيره والفاهم انه يعلم
بالمعاينة وليس الخبر كالمعاينة اخرجه احمد وغيره فلو دفع بيانا بالنبي على اتم الوجوه لكنه ليس موضوعا له

عقيب الجمار فان صدرا

وانما بيانه بالقرائن لكنا عرفنا بالاستقراء ان كثيرا من الافعال المبينة للمجملات اشتملت على هيئات
غير مقصودة من المجمل فبيانه في الضعف يحتاج الى امور اخر بخلاف الخبر هذا وبهذا انكشف رداءة ما قيل
ان المبين هو الفعل المتقدم او المتأخر بالمعروف ولا يحتاج الى الجواب بانه يلزم تعطل القول ان تأخر وانتساخه
بالفعل ان تقدم مع ما فيه من ان الخبر المذكور لا ينسخه الطوافان فانه من الجائز ان يكون الزائد ندبا وهو لا يلزم
اجزاء واحد وقال ابو الحسين المتقدم ايا كان اي سواء كان فعلا او خبرا متعين للبيانية او المتقدم هو المتقدم
وجهه ظاهر فان كلا صالح لها والمتقدم كفاية فلا يكون المتأخر الا تاكيدا او مشتملا على زائد مندوب اليه مثلا ورد بلزوم
النسخ لو كان المتقدم هو الفعل كالطوافين فانه اذا تقدم الطوافان وجب علينا طوافان لانه بيان المجمل الواجب
علينا فاذا امر بطواف واحد فقد وجب علينا طواف واحد بعد ما كان الواجب طوافان فقد نسخ احدهما عنا و
النسخ خلاف الاصل فلا يلتجأ اليه الا بلا بد وهو منتف فانه من الجائز ان يكون البيان هو الخبر والفعل المتقدم
مشتمل على ندب فيه مجمل وتتضح الخبر الا اذا دل دليل على ان الفعل بيان بالقرائن او بالتصريح فيجب ان
ينسخ بالخبر ان علم التاريخ بخلاف ما اذا كان المتقدم هو الخبر فان الواجب حينئذ ما يفيده والفعل بعده
ندب او واجب مختص به صلى الله عليه وعلى آله وسلم او تخفيف في حقه صلوات الله تعالى عليه وعلى آله [illegible] فيه انه قد
ما اورد ان الملجئ قائم وهو التقدم فان المتأخر ناسخ وذلك لان التناسخ انما يتعين للناسخية لو قدمه ان
كانا متعارضين ولا شبهة في ان الطوافين واجزاء واحد لا يتنافيان وانما التضاد بينهما لو جعل الطوافين
بيان المجمل المقيد بعدم اجزاء واحد وهذا الجعل لا ملجئ له كما عرفت فلم يلزم ارتكاب النسخ لا ضرورة وهذا القدر
كاف وعلى هذا لا يلزم النسخ لا في حقنا ولا في حقه صلى الله عليه وعلى آله وسلم وزيد في التقرير اذ ليس في القول تخصيص
على مشاركة الامة وفيه نحو من الكلفة فان الخبر يدل على ان [illegible] بالحج والعمرة اجزاه طواف واحد شيئا وله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم وتخصيصه بمن عداه صلى الله عليه وعلى آله وسلم صرف عن الظاهر بلا ضرورة فان قلت فحينئذ المصير
فقد نسخ احدهما عنا قلت ان الفعل قد انقضى فلا يقبل الا النسخ وفيه شيء ولا يشتبه انه تعرض للازمه

لما يلزم قطعاً بخلاف الانتساخ فرحقه فانه من الجائز ان يكون الطوفان مخصصاً ومن اخرهم مخصوص بغيره
صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولو قيل ان الفعل بعد الخطاب مجمل في وقته ظاهر في انه امتثال فيكون
بياناً والا لزم انتفاء الاجمال مع وجود رافعه وهو خلاف الاصل وعند عدم ما سكتم شاهد بذلك ولا شبهة في
ان بيانيته غير موقوف على عدم نقل خبر واذا نزل فيلزم الانتساخ بالضرورة فلا اشتباه ان علم التاريخ
فالمقدم متعين للبيانية لم يكن في ذلك البعض فافهم والله اعلم فان قيل ان الملجي الى التزام النسخ وجدان
دليل وجوب التأسي وهو يرجع النزاع الى اللفظ فان الجمهور الصالح يقولون بالانتساخ والله اعلم بما هو المختفي
في الحاشية مع تغيير — في الظاهر يجوز المساواة بينهما عندنا اي بين البيان والمبين الذي هو
الظاهر والبيان بيان تغيير وعند الاكثر ومنهم الامام الرازي وابن الحاجب يجب ان يكون البيان اقوى دلالة
من دلالة المبين واما بيان التفسير فبالوفاق في عدم اشتراط الاقوى بل يجوز بالادنى ايضاً والوجه
ظاهر فان المجمل لا يفيد حكماً الا بالبيان والدليل الضعيف حجة واما المغير فالظاهر مفيد لولاه فتغييره ترجيح الضعيف
على القوي وبإباه الفحص في المختصر وان لم يقيد القوة بالدلالة لكنه مراده فان الضعيف في الثبوت يصلح بيان
القطعي الثبوت فانه يجوز تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد وفيه نقوض على المختصر حيث نسب الجواز الى ابي الحسن
الكرخي واشارة الى ما فيه من المساهلة في العبارة حيث وقع في الكرخي يلزم المساواة والمقصود ان اقل ما يلزم في
هذا البيان المساواة فانه اذا جاز بالمساوي فبالاقوى بالطريق الاولى وقال ابو الحسين يجوز بالادنى
في الدلالة في البيان كما في المحصول بالاتفاق لنا اقول تخصيص العام بالعام وهو اخص مطلقاً او من وجه من المخصوص
واقع بل الاستقراء يفيد ان كل تخصيص كذلك وانما قيد به لانه لو كان اعم او مباينا لا يعقل التخصيص ولا شبهة في
انهما متساويان في الدلالة لان العام قبل التخصيص قطعي عندنا وبعده ظني فقد تساويا وعند الاكثر ظني
وكذا المقيد المطلق بمطلق هو اخص وكذا انصراف الظاهر عن وضعه باقتران قرينة لفظية مثله يجوز ان
اسداً وهو في الحمام ونحوه مثاله لا يحصى فان قيل يلزم التحكم لانه ليس احدهما مع تساويهما اولى من الاخر بالابطال

اجاب عنه بقوله وليس هذا تحكم لان احتمالهما تعين الغاء احدهما بل فيه ترجيح من غير مرجح وان فسر الا الافادة باجتماعهما
فان كلا من احدهما لا اثر فلا يخلو من ان يهدر او يهدر لا ضرورة كيف لان العاقل لا يورد كلاما خاليا عن الافادة او يهدر
المبين او البيان وهو ترجيح من غير مرجح او تعيين احدهما وهو الاحق بالقبول كيف وهو شائع والمجيز جوزوا
البيان الغير المستقل المتساوي مع ان زيد اكرم الناس الا الجهال وان اكرم الناس ولا اكرم
الجهال عند التحقيق وماذا يقولون في بيان التبديل فان لم يجوزوه بالمساوي فلا مسح لا اعتراف ان النقرة
مطلقة وتعين بالسؤال من ان التسمية على السوا في الدلالة وان جوزوه فالاشكال ههنا ابعد فان الابطال
اشد فافهم فما في التحرير في دفع التحكم ان المراد اي مراد الحنفية بالتساوي المساواة في الثبوت فقطعي
الثبوت كالكتاب مثله ولكن كان اضعف في الدلالة لا المساواة في الدلالة كما زعمه المخالفون مما لا حاجة
اليه لان الدفع قد تم بدونه بهذا العذر المبني على نحو التكليف مع انه غير صحيح في نفسه او غير نافع في هذا المقام
لان المساواة في الدلالة مع المساواة في ثبوت المتن جائزة فلا تقع والا فقد الطلب به باو وجه ذكر [illegible] كلامهم
فانهم اذا اثبتوا قطعية العام وحكموا بمعارضة الخاص واذا الحقه الخصوص انقلب ظنيا فيجوز تخصيصه بالقياس فتدبر وانما
ان اشتراط عدم الضعف في الثبوت لئلا يكون المغير ادنى حالا من الظاهر وهذا بعينه موجود في صورة
التساوي في الدلالة والتحكم قد دفعناه والمنكرون قالوا ان لم يلزم القوة البيان فيجوز بالمساوي او
بالمرجوح والتالي بط اما بطلان الاول فلانه في التساوي التحكم لانهما اذا تساويا فكل يصلح بيانا فتعيين
احدهما له تحكم واما بطلان الثاني فلانه في المرجوح يلزم الغاء الراجح بالمرجوح وهو خلاف المعقول وما عهد في الشرع
الشريف اقول هذا الدليل منقوض بتخصيص العموم بالمفهوم لان المنطوق اقوى في الواقع وقد اعترف به وقد
خصصوه به وقالوا ان الاشتراك في الظنية كاف وان كان احدهما اقوى فتامل فليعلم انه لا منافاة بين هذا
وبين ما مر من المص في التحقيق انه خلاف البديهة لان ما مر هو التحقيق واما الانتقاض فالزام والحل ان السابق
هو المتعين للمبينية دون البيانية فلا تحكم والغاء بلا بد من الف اذا فتشنا في المحاورات ما هو البيان

ما هو البيان فانا اذا رجعنا الى وجداننا في تحويلات الشعر اذا هو اراه انه البيان سواء تقدم او تأخر وكذا في سائر
النحو وهو مشهور وكذا في العام احدهما اخص من الآخر نحو لا تكرم الجهال واكرم الناس والقول بتعين الآخر للبيانية
اكثر شيء ويحتمل ان يريد بالتحكم قد سبق وهو الاظهر لانه المذكور في دليل المخالف فالحمل ما قد سبق وعدم تعرضه
الخاص مشعر به وانما حملنا كلامه على هذا التحكم لئلا يلزم التكرار فان التحكم الاول هو التحكم في الابطال وح فعدم التعرض
بالحمل للظهور مسئلة المختار جواز تأخير تبليغ الحكم الى وقت الحاجة وهو وقت تعلق التكليف بتنجيز ا
من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم الى المكلفين لنا انه لا يلزم منه اي من تأخيره صلى الله عليه وعلى آله وسلم
الحكم محال ولعل فيه مصلحة اي في التأخير فيكون اصلح والمنكرون قالوا قال تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك من ربك ونحو الامر للفور والا اي وان لم يكن له فوجوب التبليغ مطلقا اعم من ان يكون فوريا او متراخيا
معلوم عقلا فلا وجه للافادة به قلنا لا نسلم انه اذا كان التبليغ مطلقا معلوما فلا فائدة بهذا الكلام بل فائدته
تقوية العقل بالنقل فما علم عقلا مرة يتقرر بالوحي اقول بل على ذلك ما بعده اي ما بعد هذا القول فان لم تفعل
فما بلغت رسالته لان عدم تبليغ الرسالة لا يترتب الا على عدم تبليغ المنزل بالكلية فيكون ما تقدم التبليغ مطلقا
فيكون نفيه نفيا له بالمرة لا التبليغ فورا فان نفيه لا يترتب عليه انتفاء تبليغ الرسالة والحاصل انهم ادعوا ان
الفور في التبليغ اذ قد وجب وانما المستحق على النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ذلك تبليغ الرسالة الفا كذلك فاذا
لم يبلغ في الفور فما اتى بما هو المستحق عليه من الفور في تبليغ الرسالة وهو تعسف كما لا يخفى على المنصف وقد يجاب
في التحرير بان دعوى المنكر عدم الجواز اصلا فهو في قوة السالبة الكلية فانما يثبت ان لو ثبت وجوب
تبليغ جميع المنزلات على الفور فيصادم الجواز في الجملة فيثبت نقيضه وهو السلب بالمرة ولا نم ثبوته من قوله عز من
قائل مستندين بانه ظاهر في تبليغ المتلو اي القرآن فان الظاهر من ما انزل ذلك فوجوبه على الفور فيه فلا كلام
سواه كثيرة ومن الجائز ان لا يكون وجوب تبليغ بعضها فوريا هذا الجواب على التنزل بتسليم فورية الامر
وفيه ما فيه فان الظهور في المتلو ممنوع فان كلمة ما عامة فهي ظاهرة قطعا او ظنا في كل منزل فان قلت ان

كلمة ما وان كانت عامة فالانزال لم يكن بل هو مختص بالمتلو قلنا نمنعه فان الانزال هو انهاء
الحق تعالى ذو جلاله الى الرسول صلى الله عليه وعلى آله والاتفاق فيه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
وهو يعم الحكم في ضمن اللفظ ولانه ان ما والذي وان كانت موضوعة للعموم لكنها ههنا مصروفة عنه فان من الاحكام
الالهية ما يحرم افشاؤه ولان الطهارة مطلقا حرمته غير ظاهر بل القدر المسلم حرمة الافشاء حتى الى الاهل بل
في وجوب التبليغ الى الاهل للامر وله وكبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فلا نسلم في العموم الفور لاستحالة فان الفور م
بل الامكان ضرورة ان التبليغ عند غيبة المبلغ اليه غير معقول ولئن تنزل فلا شبهة في عمومه فيما يتعلق
بمصالح العباد والقصد بالانزال اطلاعهم عليه فافهم مسئلة لا يجوز تاخير عن وقت الحاجة وهو وقت تعلق التكليف
بالمجمل سواء كان موسعا او مضيقا وقيل فهو وقت تعلق التكليف مضيقا وهو مختار التحرير وهو كالضرورة
بالمجمل اليه كما ستعرف الا عند من يجوز تكليف ما لا يطاق فانه يجوز التاخير عن وقت الحاجة فان
المانع هو التكليف بالمجمل فان المجهول لا يمكن الاتيان به على وجه الامتثال فالتكليف به تكليف بما لا
يمكن الاتيان به وان شئت فقل انه تكليف الغافل عن المكلف به ولا يخفى عليك انه يعم التكليف
الموسع فانه تخيير بين الاوقات فيلزم التخيير بين الممكن وهو الاتيان عند التضيق عند تحقق البيان
به والممتنع وهو الاتيان فيما قبله فانه مجهول وان شئت فقل ان الجواز في كل وقت من الموسع حكم
وهو غير معقول اذا لم يعرف المأتي به فمن جوز التكليف بما لا يطاق به فقد ارتفع المانع فيجوز لا امر ثم
عنده وان جاز عقلا فلا وقوع له كما مر في بحث الحكم ان عدم الوقوع وفاق هذا كله في التاخير عن وقت
الحاجة واما التاخير عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فالمختار الجواز وعند الحنابلة وجماعة من المعتزلة
المنع منهم الصيرفي والجبائي وابنه والقاضي عبد الجبار وبعض الشافعية كابي اسحق المروزي والقاضي
ابي حامد الا ان الاسنوي ذكر ان الاشعري نزل ضيفا على الصيرفي فناظره في هذا فرجع الى الجواز كذا في
التيسير وابو الحسين جوز التاخير في البيان التفصيلي دون الاجمالي كان يقول هذا العموم مخصوص ولم يفصل

ولم يفصل ثم فصل لنا اولا فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه اي انزلناه فاتبع انزاله وكلمة ثم للتراخي
فالبيان المتراخي عن الاتباع متراخ عن الانزال وقال ابو الحسين المراد البيان التفصيلي و[illegible] بل لا
ضرورة واعلم ان الآية لابد من ان تصرف عن الظاهر فان اضافة البيان مفيدة للعموم والتخصيص والتقييد
بيان فيجب تأخيره وهو خلاف المذهب ولئن سلم فبيان المجمل ايضا غير لازم تأخيره فابو الحسين اوله [illegible]
اوله بيان المجمل مطلقا والمعنى ان علينا بيان ما يحتاج اليه متراخيا والمحتاج اليه انما هو ما لم يبين عند الانزال
مع لا ان نقول ان التقييد بالاجمال ضرورة فيه كما قلتم في رد قول ابي الحسين ولئن سلم فالمجمل او بيانه بتفصيل
فليس ما يحتاج اليه فلا بد في تتميم الدلالة من ان المجمل منتظر اليه فعلينا بيانه وانتظاره ممنوع الخصم ولئن ثبت فيه
كفاية فان قلت ان ثبوت تراخي البيان كاشف ان بعض المنزل منتظر اليه قطعا فليكن البيان
بمعنى الكشف واظهار الاسرار المتعلقة به هذا اصل ولا شبهة ان اضافة البيان ليست استغراقية ضرورة ان
بعض البيانات مقارن فالاضافة جنسية ولم يلزمنا تقييده بما يحتاج الى البيان بل يكفي لصحة البيان
تعلقه بالبعض وان كان ذلك منحصرا في المحتاج اليه والظاهر من البيان بيان نفس المنزل غاية الامر
انه مطلق في التخصيص ايضا فلا دليل على الخصوص والجواب عن ان القاطع دل على وجوب مقارنة بيان
الظاهر فلا بد من تخصيصه بالمجمل فالبيان هو التفسير والله اعلم ولنا ثانيا ان الصلوة والزكوة مثلا فانهما
بينا بالفعل والقول بتدريج كما في الصحيحين وغيرهما فان قلت ان الزكوة غير موقت فوقت العمر وقته (وهو وقت ه)
تنجيز التكليف موسعا فالتاخير تاخير عن وقت الحاجة وكذا الفعل في الموقت انما هو في الوقت وهو ايضا
وقت تنجيز التكليف قلت ان الخطاب بالمجمل لا يتعلق به وجوب قبل البيان فلا تكليف اصلا
فلا تاخير فان قلت ان المجمل ان اتصل به البيان فلا تاخير والا فلا يتصور التاخير عن وقت الحاجة فان
وقتها ليس الا وقت البيان قلت اختر الثاني ولا نسلم الحصر فانه من الجائز ان يخاطب بالمجمل في غير وقته
والحق به تنجيز التكليف بخطاب آخر فح ان لم يتبين في الوقت يلزم التاخير عن وقت الحاجة ولنا ثالثا جواز

قصد الاعتقاد اجمالا ثم تفصيلا ثم العمل وحاصله انه لا يلزم محذور شرعي ولا عقلي بل فيه فائدة لا تتوقع في المتبين
ابتداء وهي الفور بالاعتقاد بالاجمال اولا وهو من اتم الاعتقاد فانه يبتنى على كمال الرسوخ في الانقياد والاذعان
بصدق المبلغ فان المفصل اذ قد علم فالانسان ينبعث الاعتقاد لصحة مضمونه في نفسه فاخبار الصادق
وغيره على السواء ثم الفور بالاعتقاد تفصيلا ثم الفور بالعمل ان كان من العمليات وهذا يرد على الاعتقادية ابتداء فيجوز
ان يقصده الشارع وهذا الدليل يدل على الجواز الصرف بخلاف ما سبق وفيه دفع لما ارتكز في اذهان المنكرين
من الشبه كما يستعرف ان شاء الله تعالى واستدل على الجواز بقوله تعالى واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم
ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه
يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون الى اخر ما سألوا واجيبوا الى ان قالوا
الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون وجه الدلالة انها كانت معينة وهي التي لا فارض ولا بكر عوان
بين صفراء فاقع لونها تسر الناظرين لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها بدليل البيان
متأخرا فانه لم يؤمر بمتجدد وحاصله انه انما جاء البيان فقط متأخرا فما سبق على حاله وهو يدل على التعيين
لانه لو كانت غير معينة فايجاب المعين ايجاب اخر ولم يؤمر بمتجدد وانما جيء بتأخير البيان فقط وايضا
ان الضمير في السؤال عائد الى المامورة بالذبح فكذا في الجواب فهذا التوصيف لما سبق لا الاول وبدليل انه
لما ذبح ذلك المعين طابق الامر ولو ذبح غيرها لما كان مطابقا له فعلم ان المامورة المعينة وايضا لو كانت
مطلقة فلا وجه للسؤال فلا يستحقون الجواب مع ان الحق تعالى اجاب فجعلهم مستحقين للجواب فالسؤال صحيح
ولن يصح الا اذا كانت معينة ولم يبين التعيين واذا كانت متعينة وقد دل عليها بالاطلاق فقد ذكر الظاهر
واريد غيره بلا بيان وهو المجمل ثم انه اتى بالبيان بعد سؤال سؤال وهو التاخير عن الخطاب واجيب اولا بانها
مطلقة فيدل انه بقرة كانت كافية ثم تعينت صارت متعينة بما ذكر بعد السؤال وهو التاخير تشديدا عليهم لانه
سؤالهم كان استهزاء وتعنتا فيكون البيان المتاخر بيان تبديل وهو يجب ان يكون متراخيا وذلك لقوله

لقول ابن عباس رضي الله عنه لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وقوله وما كادوا
يفعلون فانه يدل على انهم كانوا قادرين على الامتثال وانما السؤال للتعنت ويقال لعل الواو العاطفة ههنا
قد سقطت من قلم الناسخ فان قول ابن عباس الى فشدد الله عليهم كما افصح عنه شرح المختصر والتفاسير فهو
دليل على حدة على النقل لكنها منعت والسؤال يكون مفعولا به لا بعد مفعول به بواسطة حرف الجر بمعنى العاطف ولكنه
لا ينبغي ان يورد حديث تشبه جزئية بالحديث والله اعلم وهذا الجواب مبني على صحة ان قول الصحابي رضي الله تعالى
عنه حجة عندنا واما الشافعية ومن يحذو حذوهم من منكري حجيته فلا ينهض منهم ولا يضير فانهم وان
اوردوا حديث ابن عباس في الجواب لكن لطريق الاستناد للمنع وقول الصحابي وان لم يكن حجة
فلا ينزل عن تقويته ما هو الظاهر من اطلاق البقرة فان قلت انه نسخ قبل العمل وانه لا يجوز عند الخصم
فلا يبنى على ما ذكرت قلت ليس الكلام جدليا مبنيا على اعتراف الخصم بل يلزم لهم طوعا وكرها باثبات
حجية قول الصحابي واعترض على الوجه الثاني بان الذم المستفاد بقوله عز من قائل فذبحوها وما كادوا
يفعلون لتوانيهم بعد البيان لئلا يفتضحوا بالسرقة في انفسهم او القتل حرضهم على المتوريث في الحوادث والا كان
محتملا لكن الظاهر المتسارع الى الفهم ان المقصود منه انهم اشتغلوا بغير التعلل الذي طلبوه الى اقصاه حتى لم يبق
ورائه في اشتياقهم مكيدة ولم يكن طباعهم مائلة الى ان يفعلوا والله اعلم وقد اجيب ثانيا بان الوقت وقت الحاجة لان الامر
بالذبح لفصل الخصومة في القتيل وهو يقتضي تنجيز التكليف فانهم محتاجون سائلون كشف الامر في امر
القتيل ولان قوله عز من قائل بعد توصيف البقرة فافعلوا ما تؤمرون ظاهر في تنجيز التكليف بل ظاهره
الفور بالقدر الممكن ولا اقل من التوسعة فلزم الدليل المضر هو المضاف فان التاخير عن وقت الحاجة غير جائز
بالوفاق ويمكن ان يمنع البيان لكن الاتصاف لا يساعده وقد اجيب ثالثا بان البقرة مطلقة كما هو ظاهر فلا قصر
عنه الا لضرورة وهي منتفية فقولهم بدليل البيان متاخرا قلنا ان اريد البيان التفسير فهو ممنوع وان التبديل
فهو مسلم ولكن ينفع لنا وضارهم قولهم انه لم يرد متجدد قلنا ثم فان توصيفها بالعوان ثم الامر بذبحها تجديد للامر

اذ لیس التجدید الا ان التعلیق الثانی غیر الاول ولا شبهة فی ان الحاجب ذهب الی تقویة فالحاجب ذهب الی تقویة وان بین ذلک مثلا
متغایران متضادیان وان ارید بالتجدید الاستیناف بالامر بالاستقلال فعدم التجدید مسلم ولکنه لا یقتضی ان یکون
البقرة المذکورة سابقا معینة قولهم ان الضمیر عائد الی السابق فیهما متحد ان تلف فم فانه یکفی رجوع الضمیر الدالة
معنی تصلح الا ان یحکم علیه بشیء او به علی شیء فافهم ثم ما استکفانی لزوم مقارنة التخصیص والتقیید بل دلالة واضحة علی انها
مطلقة والتوصیف منع ما یلحقه نسخ لظهاره شدیدا علیهم فتدبر بحث التخصیص والمنکرون قالوا اولا لا تاخیر عن وقت الخطاب
مخل بالفعل ای بالاداء الذی هو المقصود بالخطاب للمجمل بالمراد وللمرتبة ان المجهول لا یمکن الامتثال به فالخطاب
بالمجمل تکلیف بما لا یمکن الفعل قلنا لا نسلم انه مخل بالفعل فی وقته فان وقته بعد البیان فانه لا تکلیف قبل البیان
فلا تکلیف بالمحال وان ارید الاخلال مطلقا فلا نسلم بطلانه فانه لا یلزم منه التکلیف بالمحال کما لا یخفی وقالوا ثانیا
ای الخطاب بالمجمل بدون البیان الملازم لتاخیر البیان الی وقت الحاجة کالخطاب بالمهمل وهو لفظ لم یوضع لشیء والمراد
ههنا ما وضعه المتکلم لمعنی فی نفسه فقط فخوطب به مریدا افادة ذلک الموضوع له ثم لم یوجد حین بین المراد وعدم الافهام ثم
تبیین المرام ولا شبهة فی ان الخطاب بالمهمل المذکور باطل فکذا ما نحن فیه والظاهر المشهور ان المهمل ما هو المتعارف
وانما حمل علیه للتنقیح لیصیر بعیدا محضا فانه قیاس مع الفارق فان المهمل لیس له معنی اصلا فالخطاب به للافادة
غیر معقول بخلاف المجمل فان له معنی مرادا غایة الامر انه غیر ظاهر للسامع ولذلک قیل فی التحریر انه مهمل من حیث
ظهر ترتب وصف الشبه بخلاف الظاهر من المشهور فلیس فرق بین الخطابین فانه ای الخطاب بالمجمل یفید
ان المراد احدهما ای احد المعنیین اقتصر علیه مع انه یحتمل المعانی اعتمادا علی القدر الاقل والمراد المعنی المراد
واذا افاد ذلک فیعزم فی الحال علی الامتثال عند البیان فیستحق مثوبته بخلاف المهمل المذکور فان المخاطب لا یعلم
منه شیئا فلا یعزم اصلا والفرض انه نعتقد فی القلب اجمالا فی الحال وتفصیلا فی ثانیها وتفعل فی ثانیهما فیرتب فی قبل
فی المختصر اذا جاز تاخیر بیان المجمل الی وقت الحاجة کما هو المختار ومختار مالک تاخیر المخصص مطلقا ومنهم الحنفیة
فیجوز تاخیر اسماع المخصص الموجود عند العام اولی لان عدم اسماعه اسهل من عدم البیان وحاصله ان کلا من البیان

من بيان المجمل والمخصص بيان وفي صورة تاخير بيان المجمل عدم ضرر اذ في صورة تاخير الاسماع لكن لمن كان المبلغ
موجودا وانما العدم الاسماع واذا جاز التاخير مع عدم ضرر فمع عدم صفة مع وجوده اجوز وهو اي ما قبل في المخصص من الحكم
لان العام غير مجمل بل ظاهر او قطعي في العموم فقد يعمل به وهو غير مراد اي مجمل الكل ان يعمل به فيقع في محذور لانه يعمل غير
ما هو المشروع في حقه لانا نقول لا محذور فانه معذور فان الاطلاع على المخصص ليس في وسعه بعد الاسماع لان المفروض انه
نفع فيما هو محذور في نفس فان كان محذورا في حقه ايضا فالمطلوب والا فقد ضاع وقيل ايضا انه حينئذ يعتقد بما هو
ظاهر فيقع في الجهل المركب وهو شر في نفسه وايضا فقد يعتقد بجواز العمل او وجوبه بخلاف المجمل فانه ليس له ظاهر
لا يعمل به قبل البيان ولا يلزم شيء من المفاسد المذكورة فلا محذور في تاخير بيانه فقد ورد في الحاشية
اي من شانه ان يعمل به ولو لم يعمل وحاصله اعتقاد جواز العمل بالعموم وانما لم يحمل على الاستدلال لان ما ذكرناه افيد
لانا نقول انه توجيه بما لا يرضى به المتكلم لان هذا الكلام غيره ايضا فلا انضياق فافهم ثم بمنع الاولوية بل كل من العالم
والمجمل اريد به معنى اخر ذكر وانه بعيد لم يعقل ذكره معدوم الا في ارادة المتكلم وبها فيهما السوا فلا اولوية
وقد عرفت وجه الاولوية فالمنع في غير موضعه ولعل المراد الفرق بين تاخير المخصص المعدوم في الحال وتاخير اسماعه
وهو موجود ولعل مقصوده ان ذلك البيان عن اثبات الاولوية فانه بالنظر الى المخاطب للاسماع
اصلا وعنده كلتا الصورتين في عدم فهم المراد على السواء وعند البيان يتضح المراد فلا اولوية لاحدهما
على الاخر فافهم جدا والله اعلم لا قطعي مع ظنية البيان للمجمل واما بيان الظاهر فالحكم فيه
كذلك ايضا لكن لا اختلاف لاكثر الحنفية فيه فلو حمل على الاطلاق لم يوافقه ظاهر قوله خلافا لاكثر الحنفية لا ثبوته
فلذلك صاحب الميزان والتحقيق والشارح اي ابن همام ومن شايعهم اذا بين المجمل القطعي الثبوت بخبر الواحد
فالمجمل ان يعمم البيان والمفصل من قوله خلافا انهم خالفوا الجمهور في هذه الصورة لنا ان الحكم اللازم منه مع
ظنية البيان انما هو القطعي الثبوت فظني اي مجموعهما ومن القطعيات الواضحة ان اللازم من القطعي والظني
انما هو الظني فالملازم منه مع البيان الظني ظني قالوا اذا بين بخبر واحد لكان المعنى المنسوب الى المجمل ثابتا لا الى

خبر الواحد مع دلالته على تفصيله ثابتا به فيكون قطعيا الا انه ثابت بقطعي ولا يخفى عليك ما فيه فان اثبات عين القطعي
بوجه كثبوت المتن لا يلزم ان يكون قطعيا فان الثبوت منه يجوز ان يكون بطريق الظن كيف ان
العام المخصوص عندنا ظني مع ان حكمه ثابت بقطعي ووجه المصاحبة يندفع عنه هذا الفتور ويرتفع عن
خصوصه ظهور الضعف تفصيله ان المجمل القطعي مقتض لثبوت الحكم قطعا وانما منع الاجمال في حقيقته لتساوي
المحتملات وقد زال بالبيان فعاد الثبوت القطعي لقيام المقتضي لزوال ارتفاع المانع واليه اشار بقوله خبر الواحد
يوجب الظن بالمراد من المجمل المبين به قطعا اي الجابه الظن قطعي والظن مرجح للمظنون قطعا فخبر الواحد
مرجح قطعا فالطرف الاخر الملازم ملغى لعدم مزاحمة لما يرجحه رجوح قطعا فبطل المساواة التي كانت بين المراد
وغيره مقيده الاجمال قطعا وقد كانت مانعة عن تعيين المراد فان يرتفع المانع قطعا وقد فرض المقتضي القطعي
وهو نص المجمل فيثبت القطعي لتحقق الموجب مع ارتفاع المانع قلنا اولا انه منقوض بمعرفة المراد من
المشترك بالرأي الذي هو مفيد الظن قطعا فانهم يقولون بانها ظنية مع ان البيان بالنص للامر به وتفصيل
ان الرأي يوجب الظن بالقطع وهو مثله في خبر الواحد القطعي الدلالة مقتض لحكمه قطعا وقد كان فيه المقتضي الا
المانع المانع وهو وصوله الينا لا بطريقة الموجب للثبوت قطعا كالتواتر بل بطريق يساوي الصدق و
الكذب فيه فنقول ان شرائط الراوي كالعدالة والضبط مرجحة قطعا فبطل التساوي المانع
قطعا فيثبت مدلوله قطعا وهو خلف وعلى هذا فقس الصور الاخر وثانيا ان قيام المقتضي مع ارتفاع
الموانع كلها مفيد القطع وتحققه كلا فان المانع عن القطع المساواة ورجحان احدهما غير بالغ حد
القطع وهما متساويان فاذا قد ارتفع المساواة قام خلفها الرجحان فلا يثبت المقتضي على
ما كان في اصل الفطرة وبعبارة اخرى ان القطع انما يثبت بامرين قطعية الثبوت وقطعية الدلالة
والمجمل كان واجد الاول وفاقدا الثاني وبالبيان بخبر الواحد وجدها لكنه لم يتنزل لتساويه بالاحتمالات
لا محتملات له لرجحان واحد غير بالغ حد اليقين فيثبت ذلك وقلنا ثالثا انما الثابت بالقول ما مر مني

اقول ما مر من الجواب الاول او كان نقضا اجماليا لم يخل من غلطتهم فالان اقول الحل اما لا نم ان الظن مرجح قطعا
بل ظنا كيف ان الظن في نفسه يمكن ان يرتفع من البين فلان رجحه والحكم بانه قطعيه الجانب خبر الواحد الظني
بل الجانب مظنون ان قيل لو كان الظن مرجحا ظنا لجاز اجتماع الظن مع المساواة وههنا لان طرفه المقابل
المرجوح هو الوهم فيترجح الظن الطرف المظنون اذ كان ظنيا فعدم الترجح احد المرجوح وهو لزوم المساواة
فيكون ههنا الظن والمساواة ضدان فيجتمع الضدان مع ان امكان اجتماع الضدين محال عقلا فالمقدم
وهو ترجح الظن ظنا محال قلنا لا نم الملازمة القائل لو كان ترجح الظن لجاز اجتماع مع المساواة وههنا
كيف اللازم لصدق قولنا الظن مرجح ظنا صدق قولنا الظن ليس بمرجح وههنا اللازم مقتضى الظنية صدق
نقيض المظنون وههنا اي مرجوحا ولا شبهة في ان نقيض الظن مرجح هذا هو سالبة ممكنة او مطلقة فعلية
وصدقه كما يجوز عند العقل لعدم ترجح الظن ما دام قائما يجوز صدقه بانتفاء الظن فان صدق السالبة قد يكون
بانتفاء الموضوع بناء على ان الخبر من الاحاد يفيد ان الظن حصل من خبر الواحد وهو ظني الثبوت فيحتمل ان
لا يكون لنسيان او تجاوز مثلا فيرتفع ذلك الظن فالمساواة او رجحه مقابل المظنون اللازم احدهما
لصدق هذا النقيض الذي على تقدير انتفاء الظن الصادق على ذلك التقدير فالظن في وقت والمساواة في
اخر فلا اجتماع للضدين اصلا والقضيتان الموجبة المشروطة والعرفية وبالجملة الوصفية القائلة ان الظن
مرجح ما دام الظن لا ينافي السالبة الممكنة المشار اليها فيما نحن فيه لا نقيضها وهي اخص من الممكنة فيجوز الاجتماع بينهما
لعدم التنافي بينهما والاجتماع انما يلزم لو لزم صدق قولنا الظن مرجح ظنا صدق تلك السالبة الممكنة عند قيام
الوصف وصدق الوصفية في نفسها لو نافى السالبة الممكنة الصادقة لكذبت فلا يلزم الاجتماع بين الظن والمساواة
فتفكر والخلاصة ان مظنونية ترجح الظن انما تقتضي موهومية عدمه وهو قد يكون بانتفائه خصوصا فيما نحن فيه فلا
يلزم تحقق المساواة او رجحه الموهوم حين الظن حتى يلزم اجتماع الضدين بل قصارى امره تحققه عند عدمه فلا خلف هذا
وههنا بحثان يجب ان ينبه عليهما لينكشف ما افاده حق الانكشاف الاول ان الظن مرجح ما دام الظن موجودا.

تقضية دائمة او ضرورية مشروطة وانما هو الظن مرجح مادام الظن ظنيا والوصف العنواني اذا كان عين الذات
بلازم الضرورية مع ان الاول صادقة في نفسها ايضا فينافي الممكنة فيكذب فيكذب ان الظن مرجح
ظنا الكذب للازمه ولان ثبت فقل لو صدقت الممكنة كذب فيلزم اجتماع الضدين كما عرفت والمقصود ان
محتمل المجمل المظنون بخبر الواحد مترجح مادام مظنونا وهذه القضية وصفية ويمكن ادعاء ان ذلك المحتمل مترجح
ظنا ومع هو من خلافه الملزوم للمساواة او المرجوحية يمكن ان يكون بانتفاء مظنونيته فيجوز ان احدهما في وقت
ترجحه في اخر فلا اجتماع للضدين لكنه تسامح في اللفظ اذ في تسامح او نقول ان القضية القائلة ان الظن مادام
موجود اورجح نقيضه في الحقيقة ليس مرجحا في بعض اوقات الوجود والذي ادعيناه ان الظن مرجح ظنا نقيضه
مع هو من عدم ترجحه وهو الصدق بانتفائه وصدق تلك الضرورية لا ينافي هذه ان السالبة بل هذه اعم من
ذلك النقيض فيجوز اجتماع الضرورية مع هذه السالبة فلا يلزم الاجتماع بين الظن والمساواة فالمطلوب
ايضا حاصل مثل الاشر المنافي كثيرا اذا شاء ان المستدل له ان يقول اردت بقولي الظن مرجح قطعا
ان الظن مادام موجودا ورجح قطعا لانه لو كان مرجحا ظنا لكان عدم الترجح حين وجوده موهوما فيلزم
ان يكون الخلاف وهو المساواة او المرجوحية اي احدهما لازم له حين وجوده موهوما مع ان امكان
اجتماع الضدين مح واذا كان ترجح الظن قطعا حين وجوده قطعا بطل المساواة في ذلك الحين
قطعا فينقطع بالمجمل حين بيانه بالخبر وهو المقصود ح الاصلح ان يمنع المقدمة الاولى القائلة ان خبر الواحد
يوجب الظن قطعا فينقطع الحاجب ظنا كيف ان الظنية بالخبرية وهي مظنونة وان قيل ان المطلوب
غير موقوف عليها بان نقول ان الظن بمراد المجمل حاصل والمظنون مادام مظنونا راجح قطعا فمادام مراد
المجمل مظنونا بطل المساواة قطعا قلت لا شبهة ان المظنونية الحاصلة لنا وان لم تقطع بحصولها
لكنها تحتمل عند العقل ان يزول لان سببها ممكن الزوال فكان هذا الاحتمال قائما عند العقل وكيف يتيقن
بانتفاء المساواة ومثله مثل الدليل الظني فتامل جيدا واعلم ان المص لم يعرف عاقلا عن ذلك كما يشعر به قوله

قوله بناء على ان الخبر من الآحاد فيما حاصل كلامه ان الظن الحاصل بالخبر مما يمكن ان يزول فلا ينتفي المساواة
قطعا لاحتمالها فانم فيما حاصل كلامه ان الظن الحاصل بالخبر مما يمكن الوضوح قطعا فيم دان اريد بشرط وجوده فلا يقع
لان سببه قابل الزوال فالمنع تلك المقدمة وبعد التسليم والتقي ان افادة الخبر الظن قطعي فانا اذا سمعنا الخبر
من جامع شرائط الراوي يحصل لنا الظن بحصوله قطعا كيف ان لنا علما او ظنا من الوجه اثبات لا يسيل التردد
فيه والظن حقيقة الرجحان في نظر الظان اذ الراجع الى وجدانه يحكم قطعا بان طرفا راجح عنده وآخر مرجوح — والظان صح
واذا عرفت هذا فاعلم ان القاطعين ان ارادوا ان الخبر يفيد الظن قطعا ان الظن الذي يعتاد به
يجزم بوجوده للظان وكذا رجحه للظن وكذا البطلان المساواة فهذا الاعتبار على الاقل المنع اصلا بل
نقول عند وجود الظن يجزم ببطلان المساواة بلا مرية ولو كان هذا الظن الحاصل مظنونا عند حصوله فاحتمال
عدمه عنده فانم فلا لزوم لاجتماع الظن والمساواة المعهودة للمعقولية قطعا فهذا القيل والقال خارج بالفرع
اصلا لانه لا نفهم فان بطلان المساواة قطعا لا ينقد قطعية الحكم كيف ان الظن الحاصل بعد الشك في
العقليات الصرف فهو غير رافع للمساواة قطعا لا قطع اصلا غاية الامر لهم ان يقولوا ان المقتضي للقطع فانم
ههنا لا هناك قلنا نعم فان اقتضاؤه القطع انما هو عند قطعية الدلالة وهي غير متحققة فلا يحصل القطع اصلا و
ان ارادوا ان ايجاب الخبر الظن لازم لا ينفك عنه في نفس الامر ولا عند العقل وان ثبت فقال نفيسنا اي
مجزوم به غير قابل الزوال اصلا وهذا في المقدمات كيف ان نفس الخبر مما يحتمل عند العقل الصرف الى الا يكون
خبرا وقد كان الايجاب بسبب الخبرية فكذلك رجح الظن المستفاد منه القاطعين وبناء ذلك القال و
القيل فافهم وقلنا رابعا ان هذا مغلطة في مقابلة القاطع فانا اذا رجعنا الى الوجدان وجدنا ان عند حصول
المفيد الظن بعد المساواة لا يحصل الا الظن وايضا اذا رجعنا اليه في بيان المجمل المظنون لا نجد الا الظن فلئن سلم فلا
يستحق الجواب والله اعلم — فصل في النسخ — اي بيان التبديل وقد كان الكلام في بيان التغيير والضرورة
وبنذ من احوال بيان التغيير وقد كان للنسخ مباحث جمة افرده عنها بباب على حدة وهو لغة الازالة والنقل منه المناسخة

وهو نقل قسمة الميراث من وارث الى آخر والتناسخ وهو انتقال الروح من بدن الى آخر واختلف فقيل انه في
الاول حقيقة وهو قول الاكثر ومنهم الامام الرازي وقيل في الثاني وهو قول جماعة منهم القفال وقيل بالاشتراك
وهو قول القاضي وحجة الاسلام وهو الظاهر من الكتاب وقيل بالتواطؤ للوضع للقدر المشترك وهو التغيير المطلق
ثم مثل في المشهور بنسخت الكتاب للنقل وهو لا يخلو عن مسامحة فانه لا نقل فيه اصلا وانما هو نقل فعلا فهو مبني على
توهم وجود المدلول في النقوش ولذلك اشتهر ظ فيهما للمعنى والاطلاق على السواء في كل فالظاهر قول الجمهور
وفي القاموس نسخه كمنعه ازاله وغيره وابطله واقام شيئا مقامه والشيء نسخه والكتاب كتبه عن معارضه وقيل
لا يتعلق به غرض علمي بل يتعلق به فانه يترتب عليه فائدة وهو جواز النسخ الى بدل فان الظاهر في العرف القديم
هو اللغة وهو مبني على انه وقع الشرع النسخ المطلق فمن زعم انه النقل حقيقة فيكون الى بدل والازالة لا يقتضيه
واما النسخ اصطلاحا فقيل رفع الشارع الحكم الشرعي وهو احسن الحدود فخرج رفع المباح الاصلي
فانه الخطاب فليس بحكم شرعي فلا رفع له فلا يسمى رفعه نسخا وخرج ايضا كل تخصيص لانه دفع اي منع
عن شمول الحكم المتعلق بالعام فلا رفع فيه لانه العدم الطاري بعد الثبوت وزيد في المختصر بدليل شرعي
متأخر واحترز بالاول عن رفعه بالموت والجنون مثلا وبالثاني عن رفعه بانتهاء الوقت في المؤقت
نحو صل عند الزوال وهذا في الحقيقة الفاتح والا فالرفع بالعوارض رفع لعدم قابلية المحل والرفع بالغاية
ليس رفعا لانه عدم طار والحكم انما ثبت لمجموع الكلام فمقتضى صل عند الزوال الى الغروب وجوبها اليه
ومقتضاه انتهاؤه عنده فمثله مثل الاستثناء فلا رفع بعد الثبوت ولا يخفى ان الرفع في الموت
وان انتفى الحكم بانتفاء القابلية فلا يبقى صدق رفع حكم شرعي ولذلك قيل في التحرير رفع تعلق مطلق
عن تقييده بتوقيت او تابيد بحكم شرعي ابتداء واحترز بالاخير عن رفعه بالعوارض لان رفعه ليس لها
ابتداء الخطاب شرعي والظاهر ان العوارض كالغاية فالحكم في نفس الامر متقيد الشرط الا اهليته
واذا انتفت انتفى بالضرورة فليس فيه رفع الثابت بل الحكم من الابتداء هو الانتهاء فالقيود

فالقيود موضحة لخروجها عنه ان يتوهم الدخول فيما قيل نظرا الى الظاهر والمصنف رحمه الله تعالى نظر الى حقيقة الامر ولاحد
ان يقول ان مقتضى التوقيت الوجوب فيما قبل وقوعه ووقوعه بالوقت البتة وكذا الوجوب قبل الوقت
وقوعه به فيجوز رفع حكم شرعي غير واف ثم ان الحكم المنطوق وهو الوجوب المشتبه الى الوقت مثلا لم يرتفع
فتامل جدا ثم الظاهر من التحرير وقد صرح على شارحه ان خروج التخصيص بالاخير فالمص اشار اليه لانه او ظاهري وانا علم
ان اخراج رفع الاباحة الاصلية انما يحتاج اليه اذا كان له تحقق كما قال فخر الاسلام وقد مر من قبل وسيجي
اشارة اليه وانت تعلم انه انما يتمحض في النسخ الواقع في هذه الشريعة الغراء واما الاحكام الواقعة في شريعة
الى البشر عليه وعلى نبينا السلام والصلوة واوصى به الظاهر فلا شبهة في انكاره للاباحة الاصلية
فافهم ان قيل ان من النسخ نسخ التلاوة وليس رفعا لحكم شرعي فانه ليس الا نفس النظم اجاب بقوله ونسخ التلاوة
راجع الى نسخ احكامها الشرعية فان حقيقته رفع جواز التلاوة من حيث القرائية وهو حكم شرعي وعلى هذا قس
واورد على هذا التوقف بانه لا يصدق على شيء من افراد المحدود فان شيئا من الاحكام ليس مرفوعا فلا رفع لحكم شرعي
في عالم الواقع لان الحكم الذي هو الخطاب الالهي على اصلنا قديم فلا يتصور رفعه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فالحكم ممتنع
عدمه وهذه المقدمة مجمع عليها لكنه نوقش فيها بانه من الجائز ان يكون وجود قديم كالفلك مثلا مشروطا بعدم شيء سابق
على وجوده فاذا احدثه ارتفع العدم فينعدم ذلك القديم لانتفاء علته التامة بانتفاء بعض النواقص فيالاخرى ان يبنى
على اصلهم القائل ان علة الحاجة هو الحدوث فلا يكون القديم معلولا فلا يرتفع بارتفاع العلة وفيه شيء
والاوجه ان الصفات الالهية الحقيقية موجودة هي الذات الحقة فلا يتصور رفعها اصلا والجواب المراد رفع التعلق
الذي لولاه لتنفيذ اي لولا رفع التعلق بالمكلف لبقي والتعلق امر حادث بحدوث المكلف حدوثا محققا
او مقدرا كرفع الموقت قبل الوقت مثلا ولذلك صرح به في التحرير لينقطع عرق الشبهة من اصل الامر
بل نقول ان الحكم الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ورفعه يجوز ان يكون برفع التعلق فهذا
الجواب كشف لما هو المكنون لا انه ارادة زائدة وتصريح بدفع ما عسى ان يتوهم ان قيود رفع اصل المقيد وقيل هو

اي النسخ النص الدال على انتهاء امد الحكم لا للفقهاء في المختصر وزيد فيه مع تراخيه عن مورده ولا حاجة الى هذا القيد لان الاحكام

لا امد في المعنى فيفهم التقدم والقصد للانتهاء واعترض على تعريفه الاول ان قول الراوي هذا الحكم منسوخ هكذا فانه نص

دال على انتهاء مدة الحكم مع انه ليس نسخا واشتمل ان الفعل قد يكون ناسخا مع انه ليس لفظا اجاب عنهما بقوله وقول الراوي

نسخ حكم كذا ليس بنص لان الظاهر من لفظ النص ان يكون قول الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولا دال بالذات

على الانتهاء بل دليله اي دليل الدال بالذات والمراد هو الدال بالذات لتبادر الفرد الكامل وذلك لان الراوي حاك

عن النسخ الواقع من الشارع فالدال بالذات اقول الشارع كفعله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اشارة الى الجواب عن الثاني

يعني ان الدال بالذات ثم انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم به والفعل دال عليه فقد كان المراد ذلك وايضا ليس الفعل ناسخا بل انما

دليله وقد يجاب في العضدي بالتزام كونه نصا فانه يوصف بما يوصف به الالفاظ من الظاهر والمجمل وحاصله ان فعله صلى الله

عليه وعلى آله وسلم مفيد لحكم شرعي والمراد من النص الواقع في التعريف المفيد ولا يخفى ما فيه فان مثل هذه الارادة في الحدود

لا يخفى بعدها مع انه ان اريد الافادة بالذات فلا يشمل الفعل والا فقول الراوي لم يخرج منه فهذا الجواب [illegible]

ما اشار اليه بقوله واورد النص دليل النسخ ليس نفسه فهو تعريف بالمباين فلا يصدق على شيء من افراد المحدود وذلك لانه لو

انتسخ بالانه والجواب لما ان الحكم ليس الا الفعل كان النسخ ليس الا الفعل عرفا وحاصله منع ان النص ليس نسخا بل دليل

هو النسخ لا دليله وفصل في العضدي بان الحكم يدوم ما وجد شرطه دوامه ولما شرطه الا قول الله تعالى الدال على انتفائه فقاطع

الدوام هو ذلك القول فهو النسخ فكما ان الحكم ليس الا القول فالنسخ ليس الا ذلك القول فتامل فان فيه شيئا فان كون القول

هو الحكم انما هو في الكلام النفسي فقاطع الدوام هو النفسي والتعريف ملبس عنه فان النص انما هو الكلام اللفظي وقد عرفت ما فيه ذاك

باخراج قول الراوي عنه بان المتبادر منه ما يقابل القياس والاجماع وقد ادخل الفعل فيه لاقتضاء المجيب مع انه قد وقع في بعض التعاريف

اللفظ مكان النص وقد اورد هنا الايراد عليه فاجيب بمثل هذا الجواب ولا يخفى ان اللفظ لا يطلق على النفسي اصلا مع انه

وصف بالدال لا بالنفسي هو المدلول عليه ولعله لذلك قال عرفا فالمنسوخ في الحقيقة هو النفسي لكن في تعريف [illegible] الا بالفعل [illegible]

منتهيا وافعاد [illegible] اي [illegible] انه على هذا التقرير [illegible] كان الناسخ [illegible] المنسوخ اللفظ [illegible] ان كلا الاطلاقين في مخاطبتهم كالبيان

كالبيان والاشتقاق بالاطلاق الآخر ولا صدّ ان نقول ان النص واللفظ والخطاب الواقعة في الحدود مصادر فالقول
التراخي رفع فلا بعد في الاستعمال وايضا ان الاشتقاق ربما يكون من غير المصدر ولا يخفى عليك ما فيه فان
توصيفه بالدال في غير موضعه وايضا ان الاشتقاق بالنظر الى معنى الرفع لا بالنظر الى كونه قولا كما تشهد به اللغة ف
ما بعد الاشتقاق جميع المشتقات من غير المصدر فافهم ثم هذا التعريف مبني على ان الحكم موقوف على علمه تعالى فليس خفاك
رفع بل انما هو بيان الامد في البزدوي وهذا اي التبديل اصل هذه الكلمة وحقيقتها حتى صارت تشبيه الابطال في حيث
كان وجود الخلف الزوال وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان انتهاؤه معلوما
عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان النسخ تبديلا في حقنا وبيانا محضا في
حق صاحب الشرع وهو كالقتل بيان محض للاجل لانه ميت باجله بلا شبهة في حق صاحب الشرع وفي
حق القاتل تغيير وتبديل وقال صاحب البديع اذا كان له جهتان فنجوّز ان يحد بالرفع ولم التحقيق عنه
لطائل وتفصيل ما اشار اليه بقوله قال ابن الحاجب وراز حسم عن الرفع الا الانتهاء ان كان الكون الحكم و
التعلق قديمي فلا يتصور رفع شي منهما فهو فاسد ظهورا فان انتهاء امد الوجوب لا يتصور مع دوامه وعدم
دوامه هو الرفع فمأخذ المفهومين المقصود ان كان لان التعلق بفعل مستقبل للمكلف رفعه فاذا نسخ علم انه لم يكن
متعلقا به فيلزم منه القول بامتناع النسخ قبل الفعل لانه اذا صدق ان ما نسخ فالخطاب لم يتناوله صدق
ان ما يتناوله لا ينسخ بحكومة عكس النقيض ولا شبهة في ان كل ما يكون كذا قد يتناول الفعل في الجملة فيجب ان
لا يمكن نسخه كما ذهب اليه المعتزلة وهو خلاف مذهب الفقهاء وان كان لانه يريد انه لم يرد التعلق بالمستقبل
المظنون استمراره قبل سماع الناسخ مع انه لم يكن مستمرا في الواقع فبسماع الناسخ زال ذلك الظن والتعلق
المظنون فهذا صحيح لكن مع الخلاف لفظي لان مرادنا بالرفع زوال التعلق المظنون استمراره قبل وجود
الناسخ فيؤول الى التخصيص وهذا التفريع يرشد في كلام ابن الحاجب لكنه لا يلزم منه ما قلنا فان قلت فهل الامر النسخ
الا التخصيص بلا شبهة فلم اخرجه منه وما الفرق بينهما قلت هذا تخصيص الاوقات ان الظاهر من نصها الدوام

بالنسبة الينا وحقيقته انقطاع الحكم بعد ثبوته والمخرج فيما هو تخصيص بعض الافراد من الحكم من اول الامر في النص والفرق بينهما واضح
ولذلك قال فتبصر ولما كان الاختلاف الاول لا يستلزم تخصيصها وكان هذا الاخير ظاهرا في الانتهاء لم يذكرهما
واكتفى به والاوضح في الشق الاول يعني التحرير لا التقييد لان الانتهاء ايضا لا يقبل التقدم كما لا يخفى لان الرفع و
الانتهاء متساو فان قلت ايضا ان كان ذكر الانتهاء للاتفاق عبارة اخرى فلا باس به وحاصله انه
لا نزاع بل لفظي في العبارة وقيل عبارة الفقهاء اولى لانه في الواقع كذلك فانه بيان لكون المنسوخ مغيا في
ابتداء المشروعية واما رفع ظن الاستمرار فغير موافق للواقع لكونه ناشئا عن عدم العلم واعتبار الواقع اولى
من اعتبار التوهم الناشئ عن الجهل على انه لو اريد بالرفع الانقطاع لا يصح المعنى لان النسخ فعل الناسخ والانقطاع
صفة المنسوخ فلا يصدق عليه الآخر وانت تعرف ان الاتفاق انما عبارة اخرى محتملة في كلام الفقهاء
ومن يحذو حذوهم واما فخر الاسلام ومشايخه فقد اختاروا ما لا اثر في الرفع والابطال من شيء كما يلوح من
كلامهم واما ما قيل فغير واضح فان الرفع ليس الا الانهاء او ليس الا اعدام الموجود معقولا فليس العدم الطاري الا انتهاء
الموجود في شطر الزمان فهو ايضا اعتبار للواقع ولا يبعد ان المتوهم في العوام من الرفع والابطال البداء
والجهل والرفع بالمرة عن ساهرة الواقع وليس الامر عليه بل الرفع والعدم اللاحق بالحقيقة قطع وجوده
في زمان غيره اذ العدم لم يعدم ذلك الوجود وانما ثبت له الانعدام في هذا الزمان فارادوا بهذا التوضيح
ما علق الامر فان الله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة فهو عليم بان الحكم الفلاني الى زمان الانتهاء ولانه ليس
فيه متحققا فيعلم كذلك فنسخه بيان انتهائه فهو تخصيص الاوقات المتوهمة الاستيعاب والحق انه
نزاع معنوي وتحقيقه ان الخطاب في علمه تعالى هل كان مستمرا ولا اشكال وحاصله ان الخطاب مؤبد او مطلق
والاول لا ريب في تعلق علمه تعالى بتأبيد الطلب الشامل لجميع الاوقات والثاني ايضا كذلك في الظاهر غير
مستوعب الاوقات كلها ولكن من الجائز ان يكون علمه تعالى متعلقا بالاستيعاب الطلب فكان
النسخ رفعا لذلك الطلب المؤبد في علمه ثم مثل النسخ الموقت قبل الوقت كنسخ ما زاد على

في زمان العدم الذي هو ليس الموجود

ما زاد على الخمس من الصلوة وهو مما يطلع نظر الموقت في اوان الخطاب في علمه كان مخصصا بالبعض من
الاوقات فهو وان كان مطلقا في العبارة ولكن في علمه تعالى موقت الى زمان النسخ فكان النسخ بيانا محضا وكشفا
لما هو في علمه فالتوجه الى بيت المقدس الى تحويل القبلة الى الكعبة كان واجبا وبعد النسخ لم يبق الثواب والاثم
شى مما ذكر في تاخير المغير من التجهيل وبالايقاع في الضلالة فانه لا اثم في نقض المنسوخ فيعتقد وجوبه ويعمل
الى مجى الناسخ واذا جاء كشف ما كان مكنونا وهذا اختلاف معنوى كما لا يخفى واوضحه بقوله والاول كالقتل عند
المعتزلة فانهم قالوا انه موت من فعل القاتل وانه لولم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذى قدره الله تعالى فالقاتل عندهم
غير بتقدم القتل الاجل الذى قدره تعالى وانقطاعه وهو كون النسخ بيانا لما احاط به علمه تعالى كالقتل عندنا
فان المقتول ميت باجله الذى قدره تعالى له وعلم انه يموت فيه ووجه التمثيل ظاهر اقول يرد على الثانى
ان التشريع للضرورة كثير وفي الاحسن في شريعتنا اذ البشر عليه وعلى نبينا السلام واله فان الشرع من
الحوائج الانسانية الضرورية وليس لها محل سوى الاحسن الا انه يصح بقدرها اى بقدر الضرورة فالحكم
لصحة ترفيه الاحسن الى الضرورة فلا يتعدا بها فلا يتعلق الحكم بالكل اى بكل الاوقات فلا يكون العلم
محيطا بالتابيد بل بالتوقيت بانتفاء الضرورة فاذا جاء الناسخ كشف ذلك التوقيت ويرد
الاول ان النهى للدوام كما مر في بحث النهى من ان المختار ذلك فالخطاب الكاف منعقد بالدوام
فوجب التعلق اى تعلق الخطاب المنهى عنه مستمرا او تعلق العلم الالهى فتدبر فانه دقيق وبالتقدير
حقيق ولا يذهب عليك انه ليس كل خطاب موبدا ولا كله موقتا والقائلون بالبيانية قائلون بهذا في الكل
وكذا القائلون بالرفع قائلون به في الكل ولكن الواضح مناول العلم بتابيد الكل ولا بتوقيته فيجعل اقوال
الطرفين بناء على كلام المسلم الموافق في نفس [illegible] لا في نصوص الاحكام الحكم يحتاج اليه الضرورة اذ لا ضرورة في
جعل النزاع معنويا فانه بما يحتاج اليه الضرورة لو كان النزاع وهو غير ظاهر كما عرفت فتوجيه كلامهم لبعض النزاع
معنويا الى ما لا يهتدى اليه الدليل ولا الشبهة ليس مما ان يرتضى به والانصاف ان قائلى البيانية يعلمون النسخ

الموقت قبل الوقت كالزائد على الخمس الصلوات فلا شبهة فى ان هذا النسخ ليس الا لكون الامر المعلوم
عنده تعالى التقييد الحكم فالاوجه ان الحكم سواء كان مطلقا او متوقتا كثر رفع الا حيث او متابد الكلية
مثلا فمدة عمره الى الناسخ ولا يعزب عنه علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء فبحسب البقاء
لقاء الشرع اليه والى ما بعده لا بسبق البقاء فبحسب العدم البقاء عنده البقاء فاذا جاء الناسخ
كشف عن حال عمره المعلوم عنده تعالى ولا ينكره احد فما ظنك بالمنتشر عن القائلين بكون النسخ
رفعا انه ليس رفع الحكم الا العدم الطارى ولا شبهة فى ان الموجود فيما ذلك العدم لا ارتفع وجوده
وانما انتهى اليه وهذا ايضا لا ينكره احد فالنزاع لفظى بل ليس نزاع منشؤه ان احد الفريقين نظر على
الاخر بل كل فسره بعبارة وحدها اوضح فالرافعون سلكوا ما هو الظاهر من لفظه وكان فى لفظ صحيحا
فلا تطلب باعث على المثبتون اذ زاد فى لفظ الرفع وما يضاهيه بما يومى الى شىء من شناعة كالبدا
او تغير ما قدره الله تعالى كما زعمت المعتزلة فى القتل والجهل او ان الرفع يوهم اعدام ما ثبت تحقق
وابرز المكنون والله اعلم ثم اعلم ان كلام فخر الاسلام بيان فى حق الشارع وتبديل فى حقنا معناه
الظاهر انه بيان بالنسبة الى الله تعالى كالاستثناء فى حق المستثنى فانه يعلم ان حكم المستثنى منه
غير شامل للمستثنى فيما الاستثناء بين ذلك وتبديل بالنسبة الى الناسخ الظاهر فان الظاهر عندنا البقاء
لا سيما فى الموقت والمؤبد فالنسخ تبديل كتبديل الماء من البرودة الى الحرارة لمجاورة النار
والمرض بالدواء وفى نفس الامر ليس الا ما عند الله تعالى وهو البيانية فالحق واحد فانه يعنى فى المنزان
انه غير مستقيم فانه يؤدى الى تعدد الحقوق والحق واحد فى الشرعيات والعقليات لا كما زعمت
المعتزلة ان المنصف فى الخلافية كل من المتخالفين فالحق متعدد وقال صاحب التحقيق ان الحق واحد
وبالنسبة الى العباد متعدد فى حق العمل حتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده ولا يجوز تقليده وههنا
الحق بالنسبة الى الله تعالى البيان وفى حق العباد الابطال وحاصل الحق البيان والابطال بالنظر الى الظاهر الموهوم

بالنسبة الى الله تعالى ص

الموهوم مسئلة اجمع اهل الشرائع على جوازه اى النسخ عقلا مجوزه تجويزا صحيحا لا دليل عنده على امتناعه خلافا
لليهود الا العيسوية وهم اصحاب ابى عيسى الاصفهانى المعترفون ببعثة نبينا سيد العالم صلوات الله تعالى عليه و
على آله واصحابه الطاهرين لكن الى بنى اسمعيل خاصة لا الى بنى اسرائيل وهو فى غاية الحماقة فان الرسول من الله تعالى
ولو الى جماعة بل الى الف فقط كما جوزه يجب ان يكون صادقا بريا عن شوائب الهوى واذ قد ادعى البعثة الى
الامم كافة يجب ان يكون صادقا محقا فيه فهولاء قالوا بجوازه سمعا و عقلا ثم غيرهم افترقوا فرقتين فالشمعونية
امتنعوا عن جوازه عقلا والعنانية انكروا جوازه سمعا لا عقلا واجمع اهل الشرائع على وقوعه سمعا واد لك
المى القول اذ خالف فى الجواز عقلا فنفى الوقوع بالطريق الاولى والاوضح ان تقول اجمع اهل الشرائع على الجواز
والوقوع الا اليهود الا خلافا لابى مسلم الحافظ الاصفهانى من كبار المعتزلة وهو اى انكار النسخ الاصح من مسلم
الا بالتاويل وفيه اشارة واضحة الى ان انكاره وهو من فرق الاسلام مؤول فقيل انه ابى عن لفظ النسخ
وقال بمعناه وفيه بعد وقيل انه زعم ان النسخ باطل وهو غير لائق بجناب الحق تعالى وما هو واقع بلا دلالة من
باب التخصيص فى الازمنة كما مر وفى التحرير خالف فى وقوعه فى شريعة واحدة وقال الامام الرازى انه انكر انتساخ
القرآن لوصفه عز من واصف كتابه بانه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والجواب عنه ظاهر فلان ادعى الى
النزاع اللفظى فالامر هين فتدبر بناء على الجواز عقلا انه لا يلزم منه اى من النسخ محال لذاته بديهة فلان المصلحة للعباد تختلف
باختلاف الاوقات لسبب تجدد الاحوال كالسفر والحضر والتحقيق والتعرى وذلك كشرب الدواء فانه فى وقت نافع
وضار فى آخر والشرع للاديان كالطب للابدان فالطبيب طبيب الطبيعة والنبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم طبيب الدين والارواح
فيسعى بالمصلحة ويضره فى وقت فاذا ادوية الطبيب مصلحة فى بعض الاحوال ومضرة فى اخرى كذلك مصالح الدين
ثم هو واضح فانكارهم عقلا لسوء العقل واما الوقوع ففى التورية امر آدم صلى الله عليه وعلى نبينا وآله الطاهرين الصلوة
المعلوم والمجهول مطلقا عن توقيت اى تقييد بوقت دون آخر بتزويج بناته من بنيه فى التفسير اخرج
الطبرى عن ابن مسعود وابن عباس كان لا يولد لآدم غلام الا ولد معه جارية فكان يزوج توأمة هذا الآخر وتوأمته

بدله
الاصفهانى صح

الآخر نبينا وفعل النبي وحي وتشريع وقد حرم ذلك التزويج في شرائع من بعده من الانبياء عليهم السلام وعلى نبينا وآله
بالاتفاق منا ومنهم فهو النسخ وانما قال مطلقا لانه لو كان التزويج موقتا كان لدوام الحكم الا الاحوال الى النوح مثلا
فانقطاع الحكم لانقطاع الحكم لانقطاع الغاية وهو ليس بنسخ كما عرفت وقال استثناء النوح على وعلى نبينا وآله
الطاهرين الصلوة عند خروجه من الفلك كما في السفر الاول من التورية اني جعلت كل دابة حية ماكلا لك ولد
ذريتك واطلقت ذلك كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه العزائم الكلاب الا طيب ثم حرم منها كثيرا على لسان
موسى عليه السلام والصلوة وعلى نبينا وآله كما اشتمل عليه السفر الثالث من التورية قيل لجواز ان يكون الاطلاق
موقتا لوقت الناسخ فالجواب ما عرفت من انه وقع في التورية مطلقا والاصل عدم واستدل على المختار بانه يحرم
السبت اي يحرم العمل الدنياوي فيه كالاصطياد واخواته للاشتغال مع الله تعالى في شريعة موسى عليه السلام
والصلوة على نبينا وآله الطاهرين بعد اباحته التي كانت من قبل مطلقا عن التوقيت قبل موسى عليه الصلوة
وعلى نبينا وآله واستدل ايضا على المختار بوجوب الختان عندهم اي عند اليهود يوم الولادة وقيل في الثامن من
يوم الولادة بعد اباحته اي الختان مطلقا عن خصوصية يوم الولادة والثامنية منه وعن التوقيت في شريعة
ابراهيم عليه الصلوة وعلى نبينا وآله والتحريم بعد الاباحة هو النسخ واستدل ايضا على المختار بانه يحرم
جمع الاختين في النكاح بعد الاباحة في شريعة يعقوب وهي شريعة ابيه ابراهيم عليهما الصلوة وعلى نبينا
وآله وانما خص بالذكر لان جمعه معلوم والجواب ان هذه الامور التي هي الاباحات لم يتعلق بها خطاب في شريعة
ورفع مباح الاصل ليس بنسخ وتفصيله انه ان اريد ان الاباحات المذكورة ثبتت بالخطاب الالهي بها فهو ممنوع
بل يجوز ان لا يتعلق بها خطاب ولا بد للاثبات من دليل ولم يقم فلا يقوم حجة على الخصم فان المجال المنع واذا
جاز ذلك فلا ثبوت للمدعى فانه من قبيل الاباحة الاصلية ورفعها بالتحريم ليس نسخا وان ثبوتها عملا وكان
على وتيرة العمل بالاباحات الاصلية فلا اقرب اصلا واعلم ان اكثر الحنفية منهم رئيسهم الشيخ فخر الاسلام
وفيه ايماء الى ما في عبارة التحرير وبعض الحنفية جعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لان الخلق لم يتركوا سدى في وقت

قال تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى وايضا انه من وجود ابي البشر عليه السلام وعلى نبينا ولم
يمض وقت الا وقد جاءهم نذير كما يدل عليه الكلام الالهي عز من كلام قال تعالى وان من امة الا خلا فيها
نذير فاوقات تلك الاباحات اوقات التكليف والانذار فلا بد من تعلق الخطاب بها فرفعها نسخ وتفصيل
المقام قال جمهور الحنفية رفع التعارض بين النصين قد يكون باختلاف زمانيهما صريحا وقد يكون [illegible]
دلالة واما الاختلاف في الزمان الذي ثبت من لانه فمثل النصين تعارضا في الحظر والاباحة لان الحاظر
يجعل اخرا ناسخا دلالة لانا نعلم انهما وجدا في زمانين ولو كان الحاظر اولا لكان ناسخا للمبيح ثم كان المبيح ناسخا
فيتكرر النسخ فاذا تقدم المبيح ثم الحاظر لم يتكرر فكان المتيقن اولى وقال فخر الاسلام وهذا انما يصح على قول
من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في اصل الوضع لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان
وانما هذا في زمان الفترة قبل شريعتنا وحاصله على ما اراه والله اعلم ان القول بالاباحة الاصلية كما عليه ابو الحسن
الكرخي لا يقول به بل بناء على زمان الفترة قد انطمس فيه الهداية الى ما سنه الشرع لعدم الوثوق في ايدي
اهل الكتاب لكثير التحريفات كما يستعلم انشاء الله تعالى فصارت الاباحة اصلا بمعنى عدم الحرج لعدم
الدليل على الوجوب والتحريم فلعله فسر الاباحة الاصلية واما كون تلك الاباحات شرعية النبي فلم يلزم ايضا
منه اصلا ولان رفع الاباحة التي حصلها اصلا ليس نسخا لحكم شرعي واذا عرفت فاعلم ان قول المصنف لكان
اشارة الى قول فخر الاسلام فيما عبر بلفظ الاكثر الا ان يقال ان المراد هو ومشايخه وهم في انفسهم كثيرون
ومع ذلك يرد عليه انه ليس على كلامه كما نبهناك عليه وان لا يلزم من عدم خلو الامم كلهم عن النذير وعدم
تركهم سدى ان يتعلق الخطاب بالاباحة ما يترائ اباحة اصلية فلعل الشرائع السابقة غير مستوعبة الاحكام كلها
فيجوز ان لا يتعلق بها اصلا او يتعلق بغير الاباحة فلا يلزم ان يكون رفعها نسخا وان كان اشارة
الى الجمهور فيرد عليه الاستدلال بان الخلق لم يتركوا سدى الخ فلا شبهة ان يحذف من البين ولكنه
يجعلهم رفع الاباحة الاصلية نسخا ويرد عليهم انهم ان سموه نسخا فلا مشاحة في الاصطلاح لكن لا عدة

مسئلة تقديم المبيح لانه انما يلزم من تقديم الحاظر نسخ الحكم الشرعي الذي هو التحريم ونسخ الاباحة الاصلية
بهذا الحاظر فمثل تكرر هذا النسخ ليس خلاف الاصل اللهم الا ان يدعوا اختلاف الاصالة فيه ايضا او عدم
الوضوح والبداهة وان ادعوا كونه نسخا لحكم شرعي ففساده لا يخفى فلا بد ان يحمل كلامهم على ان قول
الجمهور هو ذلك الجواب فقط واذ قولهم لمكان من الوضوح كما علمت المتاخرون لم يردعواهم من عنده بعض مشايخهم
للتحرير بذلك الاستدلال ليندفع عنهم تلك الشبهة فح يكون ردا على فخر الاسلام بان بناء كلامهم على ذلك ليس
بواضح فليكن بناء كلامهم على هذا وح يكون له وجه وصحة فالمعنى ان الاباحات التي تسمى اصلية لم تكن بل هي
اباحات شرعية فرفعها نسخ لحكم شرعي وح يكون ردا للجواب المذكور وح يرد عليه انه مع بعده لا يتوجه
كما عرفت فالاولى ان يقول ان اكثرهم جعلوا رفعها نسخا وبعضهم انكر عليه لان الخلق الخ ولم يكن المقصود
منه ايراد كلامهم للرد الجواب واذ هو ضعيف جر كلامهم الورود عليهم فان قلت ليس الجائز ان يكون معنى كلام
البزدوي ان الاباحة الاصلية التي زعمها الكرخي وغيره لا نقول بها فبناء المسئلة عليها غير صحيح وانما
نقول بالاصالة في زمان الفترة بمعنى عدم الحرج لعدم الدليل الخارج فيه ابدينا ويحتمل ان لا يكون اباحة لان
الدلائل قائمة في نفس الامر ولا تتعلق بالمبيحة ثم ان الظاهر من استعمال الناس للافعال او استعمال المباح
اجمعهم انها مباحة شرعا لظهوره في الاباحة الشرعية لان حكما شرعيا فيه النفع والاستعمال استعمال المباح
من كلهم دليل وجود الدليل المبيح فلو قدم الحاظر تكرر النسخ الظاهر وان قدم المبيح فلا يتكرر لان المبيح
ح مقرر فصح جعل رفع الاباحة الاصلية الظاهر رفع الحكم الشرعي وح يصح مسئلة تقديم المبيح ويصح ايضا
وجه كلام المصنف فلا مناقشة قلت محتمل ولا يخلو عن محل والله اعلم ولا يتعذر احسنية الاكتفاء والبعد منه
ان لم يكن الاكثر على ظاهره والتعليل لبعضهم المتقصي في الاكثر هذا والله اعلم بحال عباده ولو قيل تلك
الاباحات المذكورة من اباحة السبت والختان مطلقا وجمع الاختين كلها حاكما القرب في ملك شرائع
فان الناس كانوا عاملين بها ولم ينبههم نبيهم صلوات الله تعالى عليهم وعلى نبينا واله كيف وقد جمع يعقوب

يعقوب على نبينا وعليه السلام وانما جاءت بحكم التقرير من الرسل اصحاب الوحي صلوات الله عليهم وعلى نبينا
واله من احكامها اي الشرائع لما ستعلم ان التقرير مثبت للجواز فيكون حكما شرعيا لا سيما جمع الاختين
فانه فعل يعقوب على نبينا وعليه السلام واله الطاهرين فان الفعل اقل مرتبة الاباحة في حق الفاعل
المحق قطعا وكذا في حق غيره ان لم يقم دليل الاختصاص كما سيجيء ان شاء الله تعالى فيكون رفعها اي رفع تلك
الاباحات رفع حكم شرعي لم يوجد من الصواب اقسام الادلة الثلثة فيصح ان قلت فما باله صدرها باستدلال
وانما التصدير بتنبيه الراقم قلت لعله شايع المشهور ثم اخذ عليه بانه لا ينبغي ذلك ولا يبعد ان يقال انه في مقام
ايراد الحجج المسكتة للخصم وهذا التمسك وان كان عند الانصاف اسرع الى القبول ولكن الخصم لا يسعه الا ان يعد
علينا بل نقول ان التقرير يجوز ان يكون لعدم الحاجة فلا باعث على عدم التقرير ومنعهم ذلك الفعل والاباحة
هذا الدليل بهذا التحرير صحيح عند المحقق كالتحرير الذي سبق لكلام البزدوي ولكن دلالته ابين واظهر وضوحه
غيرهما فلذا لم يسلك سلوكهما ولذلك ترى معاشر بعضهم يخاصمون فيها ويبعد كل البعد ان يقول
احد ان تقرير غير سيد العالم عليه الصلوة والسلم وعلى اله واصحابه الطاهرين ليس بمثابة تقريره فلكن مسجلا ولا
يكون ذلك والله اعلم والمنكرون للنسخ قالوا اولا ان صح النسخ فهو ان كان لمصلحة لم تظهر للناسخ من
قبل بل ظهرت الان اي وقت النسخ فبداء اي فالنسخ بداء او جهل وهو بالمد الظهور بعد الخفاء
وهو محال على الله تعالى والا اي وان لم يكن لم يكن لحكمة ظهرت الان فيكون التشريع للمصلحة فعبث اي
فالنسخ الذي هو التشريع بعبث قلنا اولا النسخ لمصلحة ولا نم لزوم البداء كيف المصلحة قد يتجدد بالاحوال
فان الكلام فيما ليس بحسن وقبيح لعينه وتفصيله انه ان اريد في الملازمة الاولى انه لمصلحة في وقت
النسخ لم تكن معلومة للناسخ فيختار الملازمة الثانية فانه ليس المصلحة كذلك بل المصلحة تحققت بعد
وكانت معلومة عنده تعالى فلا عبث وان اريد به انه لمصلحة لم تكن ظاهرة اي متحققة قبل بل تحققت
بعد وان كانت معلومة فيختار انه كذلك فان المصلحة قد تتجدد بحال بعد حال فمن الجائز ان يكون في وقت

متضمن لما كالخضر مثلا لمصلحة فأمر بحكم ثم تجدد في وقت آخر كوقت السفر أخرى مناسبة لحكم آخر دفعة
كلما المصلحتين واضحتين عنده تعالى فلا بداء ولا جهل والسر فيه أن الذي ندعي جواز انتساخ
الأحكام التي منها ما هو حسن لعينه ومنها ما هو قبيح لعينه ومن لوازمه أن لا يزول عنه الحسن والقبح فلا
يصح أن يكون في وقت واجبا وفي آخر حراما بل ندعيه هو جواز النسخ في الحكم فليكن ما هو جائز النسخ حسنا
ولا قبيحا لعينه بل لاعتبارات فالقول الصحيح والأوفق بالتحقيق كما أشار إليه المصنف رحمه الله أن قابل النسخ الا
ما لا يكون حسنا ولا قبيحا لعينه فالكلام فيه وهو لا شبهة فيه لأنه تفصيل تجدد المصالح تجدد
الأحوال وما ذكره أولى مما في التحرير فإن اعتبرت المصالح فاختلافها بالأوقات مختلف الحسن الشيء وقبحه
أو الأحوال فإن اختلاف المصالح بمجرد اختلاف الأوقات غير ظاهر وإنما اختلافها باختلاف الأحوال نعم
الأمر أن اختلاف الأوقات قد يكون متضمنا لاختلاف الأحوال فلا يجيء ما ذكره في كلمه أو نقول إن
نعم الكلام فلا بعد أن يلتزم أن بالنسخ لا يزول الحسن بل يجوز لطرد مصلحة الحكم قبل مدة فذلك الحسن على
المنع في تلك الحال غيره كما سبق في وجوب الكف عن شيء مصطفى البخاري وقلنا ثانيا
أن الأشاعرة يلتزمون عينا يعني يختار أن النسخ للمصلحة أصلا لما كان المنسوخ حسنا فإن الأشاعرة يرون الحسن
والقبح شرعيين فليس الحسن إلا ما أمر به والقبيح إلا ما نهي عنه فالله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد من غير
رعاية مصلحة فلا يتم الدليل عليهم أو ردا بالعلاوة ولم يورده جوابا مستقلا لما مر من أن التحقيق حسن الأفعال عقلا
والشرع إنما هو كاشف عما عليه الأمر كبيان الطبيب فإن الشرع للأديان كالطب للأبدان فهذا جواب على من قبل
غير بادٍ والمنكرون قالوا ثانيا الحكم الأول المنسوخ إما مقيد بغاية كالجهاد فإنه موقت بالإيمان فإن أسلم
الكفار ينقطع الجهاد والقضاء هو موقت إلى عقد الذمة فلا نسخ اتفاقا فإن انتهاء الحكم لوجود الغاية ليس نسخا
فإذا أسلموا أو أعطوا الجزية فينقطع الجهاد وهذا الانقطاع ليس نسخا أو الحكم الأول المنسوخ مؤبد كسائر التوابع
فإن المذهب أن النهي يفيد التأبيد فلا رفع فلا نسخ أيضا للتناقض بين ما يثبت ورفعه فإن التأبيد مقتضاه البقاء

مقتضاه التقابل الابدي والرفع مقتضاه انتهاؤه فيكون بالتباين غير باق فالتناقض بمعنى التدافع بحيث لا يصحان
وهو اقرب من التعارض وان جعل بمعنى تدافع حكمين بحيث لا يصدقان فالوجه فيه ان الآخر وان لم يكن فيه صدق
وكذب فلا تناقض لكن يلزمه حكم جملي فمن شهد منكم الشهر فليصمه يلزمه ان الصوم في شهر رمضان واجب
على شاهده فالمؤبد كالنهي عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلثة ايام يلزمه حرمته ابدا والرفع يلزمه عدم الحرمة
ابدا او بعد زمان فيحتاج الى [?] للصدق والكذب وبهذا القول في الموقت لغاية انتهاء الى النسخ بعد زمان فلا نسخ
وان نسخ قبلها يلزم التناقض فهو واضح الاستحالة ممنوع وهو النسخ لكنه يلزم تعذر الاخبار به بعطف
على التناقض وحاصله انه لو صح نسخ المؤبد لزم تعذر الاخبار بتأبيد حكم من الاحكام والتالي باطل اما الملازمة
فلانه ما من لفظ يذكر للافادة الا وهو قابل للنسخ لانه مشتمل على التأبيد وقد فرض غير مانع فان قلت ان
الاخبار غير متعذر فان قبوله النسخ لا ينافي الاخبار به قلنا المراد الاخبار الموقع للعلم فالحاصل لم يحصل
علم بتأبيد حكم واما بطلان التالي فلان البديهة شاهدة بانه كسائر المعاني النفسية التي يمكن التعبير عنها
بعبارة مفيدة وهكذا القول في الموقت فيتعذر عدم الجزم بتأبيد الصلوة والشريعة وحاصله انه لو صح نسخ المؤبد
يلزم ان لا يحصل الجزم بتأبيد الاحكام التي زعم اهل النسخ تأبيدها كوجوب الصلوة والصوم ويلزم ان لا يجزم بتأبيد
الشريعة الوسطى الحقة لانه لا سبيل اليها الا الافادة بالتأبيد وهو قابل للتبديل وهذه التوالي متقاربة فالاول
ما ذكر من امتناع الاخبار والثاني في خصوص احكام ثابتة الابدية والثالث في الشريعة قلنا ادلة الاحكام المنفصلة
فان الحكم الاول لم يوقت ولم يؤبد بل مطلق عن التأبيد والتوقيت فلا يلزم التناقض لان المطلقين لا
يتنافيان لاختلاف الوقت وقلنا ثانيا انه لو سلم صدق المنفصل واخبر انه مؤبد فقد يكون التأبيد
قيدا للفعل الواجب كما في صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخلة في هذا الخطاب واذا ثبت القطع الوجوب
لما كان الجواب الاول غير حاسم لمادة الشبهة فان من الاحكام مؤبدة فللخصم ان يقول انه يجب
ان لا يصح نسخها وقد جوزتموه اردفه بتسليم واجاب بوجه آخر وحاصله ان الحكم الاول الذي هو موسوم من ان اجاز ان

يكون التأبيد قيد الفعل كالصوم في مثالها المسطور فلا تناقض فانه لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد
بزمان وان لا يوجد التكليف في ذلك الزمان وتحقيقه ان صم ابدا مثل على ان صوموا كل شهر الى الابد
وجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار وهكذا المختار التوقيت في ملتزمهم ان النسخ قيد وهو قيد الفعل
الواجب واذا كان التأبيد قيد الفعل دون الوجوب فعدم استمراره بالنسخ ينافي التأبيد كيف انه
اذا مات انقطع التكليف البتة فلو كان ينافيه يوجب الا ينقطع وكذا الملازمة الثانية فان الحكم غير
مؤبد وانما المؤبد المتعلق وهو الفعل فلا تعذر الاخبار بتأبيده لانه لم يلحقه انه عبارة يذكر
لتأبيد الحكم الا ويقبل النسخ كما هو المفروض وكذا الثالثة والرابعة فتدبر قال صاحب التيسير منع النسخ منه التحقيق
الباقي انقطع مادة الاشكال بالكلية لان صم حقيقة طلب الصوم بحسب المادة والهيئة والظرف المتعلق
بالفعل ظرفيته بالنظر الى النسبة الملحوظة في ذلك الفعل والى طلبيته والظرف ليس مظروفه صدور الطلب
وصدوره عن الطالب بالضرورة انما مظروفه الانقاعية التي تعلق الطلب صدورها عن المطلوب منه عند الامتثال
فقد طلب في هذه على سبيل الاستمرار صوما مستمرا فما منع عدم تقييد الايجاب بالتأبيد نعم لو صح ان تقول طلب الاستمرار
ثم رجع عن ذلك الطلب والا لزم منه التناقض غير ان مانع جواز النسخ يقول لا يليق بجناب الحق سبحانه
ان يطلب الاستمرار ثم يرجع وله ان يقول طلب الاستمرار مثل على انه مقتضى الحكمة والنسخ مرا على انه ليس مقتضاها
وهذا تناقض ولا حاجة الى التزام كون التأبيد قيد الحكم الاول وانت تعلم من الظاهر الفرق بين تعلق
الظرف بالفعل وتعلقه بالتكليف ونحن سلمنا انه قد طلب منه على سبيل الايجاب صوما مستمرا او لكنا نحصل
من طلب الصوم المستمر طلبا مستمرا او طلبا مطلقا عن الاستمرار فان الظرف في المنسوب بالنسبة الانقاعية
لا قيد لها وح تغاير متعلق التأبيد والنسخ فلا تناقض متوهما من التأبيد والتناسخ وقول انما لا يليق
بجناب الحق تعالى الرجوع عن ذلك الطلب فيسبب انه ان اريد به البداء فاللزوم مم وقد عرفت فيما تقدم
وان اريد النسخ فبطلان اللازم مم وقوله ان تقول سبحانك والله تعالى ما بقي بدفعه مهند يلزم منه الا يصح المؤبد الموقت

والموقت قبل الوقت والنسخ قبل التمكن من العمل بالاداء لذلك على جوازه قوله ولا حاجة الى التزام ان قلت
المقصود بكثير الجواب والاشتباه ان الوجوب لا يكون قبل وقت الفعل فلا نسلم وجوب تعليقه فالوجوب موبد والنسخ
نافية فلا كافية بهذا الجواب فيرجع اوقلنا في الثانى لو سلم انه اى التابيد قيد الوجوب وهو الحكم لان صرف اداء الفعل
وهو قيد الطلب ومفهوم الادوات المفيدة بالدوام نحو صم ابدا امثال من غير ضرورة ملجئة اليه كما في النهي فانه نقيض المنع الدائم
على المنهي عنه فلا لم لطلانه فنحو السمائات يدفع وثبت فكم من ظاهر ترك بالنص الصريح المحكم الدلالة فالملازمات ممنوعة
فتذكر تفصيله ان الحكم الاول يرد في نسخ ما حسن ولا تناقض بين ثبوت الشيء ثم محوه لان التكليف الموبد
انسي ضروريا شأنه ان يدوم فينقطع لقاطع ولا نقص كما ان امر وحكم مطلقا وهو ان الحكم موبد و... المعلق على الدوام فان
تحقق الحكم الجملى موقوف على عدم مجى الناسخ وان اجلو ظهر ان انه يدوم ... واما الملازمة الثانية القائلة بلزوم
تعذر الاخبار بذلك عنهم فان وجهه انه يحتمل الانتساخ فلا ثقة بالاخبار بما انه ... بغير تام فانه قد تحقق
ما هو بحسب ظاهره يقبل التغيير ما يحكم المراد كانقطاع الوحي بختم النبوة وكما لا اخبار بالتابيد فان الاخبار لا تقبل النسخ
ان قيل اذ قد كان الموبد الذي ظاهره عدم القبول للتغيير والتبديل متغير فالنسخ في الاخبار الصالحة للتغيير
بالتجويز والتخصيص كيف لان النسخ ليس الا التخصيص في الازمان قلنا ربما نعتبر من القرائن الموقعة
قطع المراد وكذا الملازمة الثالثة والرابعة وهو ظاهر فالتفريع في قوله فالملازمات مم على مجموع قوله نحو الله
الى اخره والمنكرون للنسخ قالوا ثانيا ان جاز النسخ فاما قبل الوجود فهو عدم ايضا قديم فلا يكون نسخا
لانه الرفع وهو العدم الطارى ولا يعقل ولا لم يوجد اصلا عدم حجر حتى يكون هو النسخ او بعده اى الوجود
فلا يتصور رفعه لان رفع الموجود محال ضرورة وقدم ... ان العدم الطارى لا رفع الوجود في الزمان
الذى فيه ذلك الوجود والمحال رفع وجوده في زمان العدم وحقيقة انقطاع الاستمرار واذا عرفت فاعلم ان النسخ
الكائن رفع الوجود في الواقع فغير معقول والكائن منعا لوجوده بعينه ثانيا فهو الفنا غير معقول الفنا
لانه اعادة المعدوم ولو سلم فلا شبهة في قدرته النسبة والاثبات لقوله عليه السلام ان لا يوجد ... عليه

العدم الذي هو بعد الوجود ولذلك الفعل يرفع له فيختار ان النسخ بعد الوجود وهو رفع له قوله فلا يتصور رفعه قلنا
لا يتصور رفع الوجود الثابت كما تقرر ولكن يتصور رفعه اي انقطاع استمراره في زمان العدم الى ذلك العدم
هو رفعه وليس القصد منه رفع مثله بعينه حتى يتوجه عليه ان مثله عسى ان لا يوجد والجواب عنه ظاهر ان النسخ الذي
هو بعد الوجود مع العدم اللاحق للفعل لا يقصد منه هذا العدم فانه قد ثبت في نسخ فلو قصد فانما يقصد رفع مثله
وهو عسى ان لا يوجد وللمصنف هاهنا كلام آخر مذكور في الحاشية ان شئت راجع اليه او معنى مع الوجود فيلزم
اجتماع النفي والاثبات وخلاصة الدليل ان صح النسخ فقبل وجود الفعل المنسوخ او بعده او معه والكل
باطل اما بطلان الاولين فلما سمعت واما بطلان الثالث فلانه يلزم اجتماع المتنافيين فان النسخ رفع
واذا هو مع الوجود فيجتمع الوجود والرفع متنافيان قلنا المراد زوال تعلق الحكم الذي كان مستمرا لولا الناسخ كما زوال
ذلك التعلق بالموت المستمر لولاه لا ان الفعل يرتفع يعني ما هو المراد من النسخ غير لازم فيفيد الدليل
وما هو اللازم منه وهو امتناع رفع الفعل غير مراد فانه لم يرد ان الفعل يرفع وانما يريد رفع الخطاب
المتعلق من حيث هو متعلق فالوجه ان يوردوا دليلهم هكذا النسخ قبل تحقق الحكم المفروض ثبوته الان
فعدم واصلا لا يكون رفعا او بعد انقطاعه فلا نسخ ايضا او معه فيلزم اجتماع المتنافيين والجواب اولا الاختيار
الشق الاول كما يجيء من جواز النسخ قبل التمكن من العمل وقبل الوقت كما في فرض عدد المنسوخ قبل العدد والنسخ
ليس كذلك العدم بل رفع استمراره ان لم يوجد الناسخ وثانيا باختيار الثالث او الثاني وتفصيله ان اريد الانقطاع
بقاطع سوى الناسخ كالموت مثلا فالنسخ قبله او مع وجوده وان اريد الاعم فالنسخ مع انقطاعه فان النسخ رفعه
مع وجود الرافع الذي هو الناسخ والمنكرون النسخ قالوا ان الحكم المنسوخ في علم الباري تعالى اما مستمر
مؤبد فلا نسخ والا لزم الجهل لانه تعالى علم بانه مؤبد والنسخ رافع للتأبيد فالعلم غير مطابق للواقع
وهو الجهل او في علمه تعالى موقت الى وقت وجد فيه النسخ مثلا فينقطع بمجيء الوقت فلا رفع فلا نسخ موقت
وقد مر قلنا نختار الثاني ونقول ان في علمه تعالى انه بالوقت الذي علم الباري تعالى انه ينسخه فيه وذلك التوقيت

التوقيت في العلم الالهي موجب للنسخ لا مانع له فكيف ينافيه وحاصله ان التوقيت ليس قيد الحكم كما هو عندنا
مثلا ليلزم انه اذا انقضى الوقت فلا رفع لبل هو نفسه منقطع بانقطاع غايته بل هو مطلق او مقيد بالتأبيد
والتوقيت بعرضه وصف البقاء وكالاستمرار الا ان الناسخ في العلم الالهي فاذا جئ بالناسخ رفعه وهو واضح اقول
ذلك لان نقول ان الحكم الاول في علمه تعالى مستمر قبل النسخ وغير مستمر بعده وانقلاب العلم لانقلاب المعلوم لا
يلزم منه الجهل بكالجزئيات الحوادث فافهم انه دقيق وحاصله ان العلم محيط بالحكم الذي نعيد بالتأبيد قبل مجئ الناسخ
وانتفائه بعدم الاستمرار بعد النسخ لان النسخ رفع له فالمعلومان متغايران كما سواد ثوب نعيد
بياضه فيكون الثوب ابيض بعد الاسود او اسود قبله كلاهما معلوم ولم يتحقق فيه جهل بل هو العلم
حقيقة بحال ان يكون مطابقا للمعلوم الذي عليه الامر في نفسه وهو واضح ودقيق ولا يخفى عليك انه يحتاج الى الحمل ما
قوله وانقلاب العلم لانقلاب المعلوم على اختلاف العلم لاختلاف المعلوم ولا ريبة في بعده لفظا والا
فيرد ورود ظاهر انه يلزم البداء وتجدد العلم ومحليته للحوادث تعالى عنه علوا كبيرا ومع هذا لا يسمن ولا يغني
من جوع فانه ان كان الدليل حاصله ان علمه عز من عالم محيط بالحكم المؤبد كما بعد صدوره ابدا او بالحكم المؤقت
نحو صوموا غدا مثلا فيتجه انه معيد وغير مؤبد ولا المحذور فان العلم مطابق للمعلوم واذا هو مؤبد ثم رفع
فالعلم محيط بهما كما هما عليه وتقرير جدا مما قالوا ثانيا فلا اكثر فليحذر واوضح الجواب منع المنفصلة وكون
الثانية تقييد الفعل والحكم والعلم متعلق كذلك ولا جهل ولا بداء ولا التطرق وجه صحة الجواب المشهور فتامل وان كان
حاصله ان الحكم سواء كان مطلقا او موقتا اذا الحقه النسخ لم يبق بل ارتفع من البين فالعلم

او مؤبدا

الالهي متعلق بدوامه اي ثبوت النسبة الخبرية الموجهة بالدوام لا ان المراد بانه باق دائما او متعلق بثبوته
الى وقت وهو وقت النسخ ولا ريبة ان الشق الاول باطل كما ذكر في هذا الشق يلزم الجهل المركب قطعا
فلابد من اختيار الثاني ولا وجه لهذا الجواب اصلا فصح الجواب هو المشهور لا غير والاصلح ان يشقق فنقول
ان اردت بتقييد نفس الحكم بالتأبيد وكذا او ان اردت تقييد ثبوته وهو اعم من ان يكون مطلقا

او مقيدا بالدوام او بما ينافي الاستمرار وعدمه فكذا فيما نحن فيه والله اعلم والمنكرون للنسخ سمعا قالوا
لو نسخ شريعة موسى على نبينا وعليه السلام لبطل قوله اي قول موسى وهو متواتر هذه شريعة مؤبدة
قلنا اولا لا نسلم ان نحو صوموا ابدا قابل للنسخ فلا يلزم الا ان قوله وهو ان صوموا ابدا الا ان ينسخ فرفعه معقول
بخلاف هذه شريعة مؤبدة فانه خبر ولا معنى لانتساخه اي رفعه بعد ثبوته الالهي يلزم الكذب انه ثبت
لا يخ عن بعد وقلنا ثانيا لا نسلم تواتره فان دعواهم عدم وقوع النسخ منه بنسخ
شريعة موسى عليه السلام وعلى نبينا واله وقلنا ثالثا ان التابيد يجوز ان يطلق الكناية عن طول
العهد بخلاف الشريعة الوسطى فان النصوص الناطقة بتابيدها بلغت حيث لا تاويل لها اي ذلك التاويل
انما صرنا اليه لدليل قاطع على انتساخ شريعة التورية بخلاف النصوص الواردة في تابيد شريعتنا فانه لا شبهة
ضعيفة ايضا وقلنا رابعا لو سلم الاستلزام اي استلزام ذلك القول لما ادعوه فلا نسلم انه قوله اي فلا نسلم
ان موسى عليه السلام وعلى نبينا واله قاله بل هو مختلق اي مفترى قيل اختلقه اي افتراه ابن الراوندي
لليهود ليعارض به نبوة سيد العالم عليه السلام واله الطاهرين ولو قاله لوضعت العادة لمحاجتهم به اي
محاجة يهود بذلك القول ولو حاجوا لاشتهرت لتوفر الدواعي كما نقل سائر مقالاتهم الفاسدة واذا
كان الامر على هذا النمط فدعواهم التواتر كما ترى وما زعموا اي اليهود ان في التورية تمسكوا بالسبت ما دامت
السموات والارض وما في التورية حق وقد ادعيتم انتساخ السبت وفي التجريد هذه الشريعة مؤبدة ما دامت
السموات والارض فمدفوع اولا بما مر من وجوه الاجوبة لشبهتهم وثانيا بانه لو تواتر في التورية التي بينهم
الان في ايديهم ولا اعتماد عليها مع كثرة تحريفاتهم للاتفاق اهل النقل على احراق بخت نصر اسفارها والقاموس
الباء الموحدة اصلا لو حسب معناه اي ولقد بالتشديد كتبهم ضمن كان وجد عند الصنم ولم يعرف له انتساب الى الحبر القدسي
الاسفار جمع سفر بالكسر في القاموس الكتاب الكبير او جزء من اجزاء التورية وانه لم يبق من يحفظها وذكر ان
عزيرا الهمها وكتبها ودفعها الى تلميذه ليقرأها عليهم وفي التجريد ذكر اخبارهم وفي الشرح فاخذوا من التلميذ

من التلبيس واذا كان امر التورية هكذا فما ظنك بالتواتر بل لا وجه لصحة ما في ايديهم لانهم عادون محرفون الكلم
عن مواضعها وقال بعضهم ان التلبيس زاد فيها او بعض من ذلك لا اصل ان التورية غير متواترة بل انما اخذوا
من رجل واحد وهو غير معتمد عليهم فزادوا او نقصوا ثم ان نسخها الثلث التي عند العنانية والتي بيد
السامرة والتي بيد النصارى وتلك السامرية والعبرانية وهي التي بايدي اليهود الى زماننا وعليها اعتمادهم
والثالثة اليونانية واختار محققوا المورخين نقلها اثنان وسبعون حبر قبل ولادة المسيح بقرب
ثلث مائة سنة لبطليموس اليوناني بعد الاسكندر مختلفة في اعمار الدنيا كذا في التحرير وغيره النقلة وان
وان بلغوا العدد البالغ فلا تواتر ايضا لما عرفت ان في الاصل خبر واحد ثم ازداد من لا عبرة به والله اعلم
وقد ذكر في التيسير بعض وجوه الاختلاف فان شئت فارجع اليه مسئلة شرعنا ناسخ للشرائع
السابقة الغير وعليه الجماهير قبل شرعنا مخصص للشرائع السابقة تخصيص العدد فالاتفاق على انها غير نافذة
نافذة الاحكام وانما الخلاف في عدم ان البقاء رفع او تخصيص من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء الوقت لنا
نسخ التوجه الى البيت المقدس بشرع التوجه الى المسجد الحرام قال عز من قائل فول وجهك شطر
المسجد الحرام وفي جامع الاصول ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اول ما قدم المدينة نزل
على اجداده او قال على اخواله من الانصار وانه صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهرا او سبعة عشر
شهرا وكان يعجبه ان يكون قبلته قبل البيت وانه صلى اول صلوة صلاها صلوة العصر وصلى معه قوم
فخرج رجل ممن صلى معه فمر على اهل مسجد وهم راكعون فقال اشهد بالله لقد صليت مع رسول
الله صلى الله عليه وسلم قبل الكعبة فداروا كما هم قبل البيت وكانت اليهود قد اعجبهم اذا كان يصلي قبل
بيت المقدس واهل الكتاب فلما ولى وجهه قبل البيت انكروا ذلك وكذا نسخ تحريم السبت
قد كان من قبل يوم السبت معظما وجب فيه ان لا يشتغل بامر دنياوي كالاصطياد والان نسخ
وهو انما يثبت لو كان شرع عيسى عليه السلام وعلى نبينا والاظهر انه لو كان ناسخا فانه نسخ من قبل

وهذه الشرائع انواع مقررة للنسخ ونيا كثير من صور النسخ والمخصص فالواخبر الكل من الانبياء السابقين صلوات الله تعالى
عليهم وعلى نبينا واله الطاهرين من الله تعالى اخبارا عن وجود نبينا صلى الله عليه وعلى اله وسلم وهو اوحى الى نسخ
ما سبق فيتقيد الشرائع السابقة بغايتها الى مجيء شريعتنا فكان انتهاؤها من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء غايته لا نسخ
وهذا يصلح دليلا لهم وجوابا لدليلنا اقول الاجمال في المخصص لا ينافي نسخ الخصوص لانه لا ينافي دوامه والا
اي لو نافاه لم يكن شرائع من قبلنا حجة لنا والتالي باطل كما عرفت على ان [illegible]
نسخ فمع الاجمال في التخصيص يصلح النسخ فلا يضر التقييد بما هو مجمل ولا يدعى فائدة فان الاخبار بمجيء شريعتنا المنتهية
المقارن للشرائع السابقة تخصيص وهو وان كان مجملا لا ينافي دوامها الى الغاية المجملة لان الاجمال في غاية ابده فقبلها
ينفي ويقبل النسخ فهو غير ضار لانه بعد ما تحقق الغاية وهي مجيء ما ينفي فارتفع الاجمال فظهر ان التوقيت المجمل
الذي اقترن مع الشرائع السابقة هو هذا التوقيت ثبت تخصيصها وضوحا فقد ثبت ان الانتهاء انتهاء
الغاية ومثله مثل ما اذا قال الشارع صوموا الى غاية اظهر بعد فقال بعد هذه او قصيره تلك الغاية هي هذا الوقت
ولا ريب في انه ليس بنسخ وهي ممنوع انه لا ينافي نسخ الخصوص ولا ينافي دوامه فان الخصوص الذي اندرج
في البيان ينافي دوامه وانتساخه فلا شبهة ان ذلك الاخبار مجمل في التقييد والنسخ فيحتمل ان يكون
المقصود ان خاتم النبيين سيوجد وينسخ بالوحي بعض هذه الاحكام فيكون مقررا للنسخ لا منافيا له ومثله
ما تقدم من استدلال منكري النسخ ان الله عليم بالتأبيد او بالتوقيت فتدبر ولا يبعد ان يكون المقصود
رح اوثق ان الاخبار بمجيء نبينا عليه الصلوة وعلى اله لا يدل على التخصيص والنسخ اصلا فانه مطلق من
ان يكون صلوات الله عليه وعلى اله مقررا او ناسخا منهما فلا يدل على شيء منهما ان قلت بانه يصلح
ردا لدليلهم ولا يصلح دفعا لجوابهم عن دليلنا فان حاصله منع ان التشريع التوجيه الى الكعبة مثلا نسخ بل
هو بيان للغاية التي تقررت من قبل فان ما ذكرت انما هو الاحتمال فيعود الى المنع قلنا ظاهر ان
الشريعة السابقة مطلقة عن التقييد وانما اخبر والشريعة لاحقة موافقة او مخالفة وهو ظاهر في الانتهاء والرفع فتدبر

فتدبر ان قلت لا ضرورة ملجئة الى هذا التحرير فان المجمل قبل البيان ليس بحجة ولا تكليف به فالشرائع السابقة بقيت على
حالها بلا تقييد فاذا جاء مجملها نسخها قلت نعم ولكن لا ريب في ان المخصص والمقيد المجهولين تقعدان
العام والمطلق عن الحجية في قدر الجهالة واذا ارتفع الجهالة تبين الحكم الاسبق فيؤول الى ان التقييد بالسابق
هو هذا التقييد فيصير المجمل حجة في قدر البيان واذ قد تبين ان الغاية التي تقيدت الاحكام السابقة بها قد
وليحقق بالاصل والله اعلم وبتبركه باول قول الجاحظ وقد وقع اشارة
الى وقوع في شريعة واحدة وفي القرآن ثم ثاني مسئلتان النسخ واقع في شريعة واحدة وانه واقع في القرآن اي
بعض القرآن منسوخ والعطف على الشرائع الذي حاصله ان شريعتنا ناسخة في شريعة واحدة وفي القرآن والكلان
اليق بالنظر الى العبارة ولكن تحت المعنى محيد العقل وعزي بالمهملة والمعجمة اي نسب الى ابي مسلم الجاحظ خلافه
اي خلاف كل في كتب التحرير النسبية الاولى ومصنفات الامام الرازي وغيره الشافعية وقد مر من قبل اشارة
اليه لنا نسخ ثبات الواحد للعشرة بثبات الواحد للاثنين قال جل وعلا يا ايها النبي حرض المؤمنين
على القتال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وان يكن منكم مائة يغلبوا الفا من الذين
كفروا بانهم قوم لا يفقهون لفظه خبر ومعناه الامر اي ليصبر عشرون في مقابلة مائتين ومائة في مقابلة
الف كل واحد لعشرة في ذلك في صحيح البخاري قال ابن عباس لما نزلت ان يكن منكم الآية شق ذلك
على المسلمين حين فرض عليهم ان لا يفر واحد من عشرة فجاء التخفيف فقال الآن خفف الله عنكم
وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وفي رواية فخفف الله عنهم فنسخها بالآية
الاخرى كذا في بعض شروحه وقد زاد الاسمعيلي في الحديث ففرض عليهم ان لا يفر رجل من رجلين
ولا قوم من مثليهم واعلم ان هذا في الصف فلو لقي مسلم كافرين فله الانصراف لان فرض الجهاد والثبات
على الجماعة لكن قال البلقيني الاظهر بمقتضى نص الشافعي في المختصر انه ليس له الانصراف كذا في شرح
البخاري ولنا نسخ الاعتداد بالحول بانه الاشهر قال جل وعلا والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا

مثليهم صح

وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج فإن خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن من معروف وهو [illegible]
الاعتداد بالحول والمعنى والله أعلم وليوصوا وصية أو يوصون وصية أو كتب الله عليكم وصية ومتاعا
إلى الحول بيان الوصية وغير إخراج صفة لمتاعا أي غير مخرجات منه على قراءة النصب كما في قراءة أبي عمرو
وابن عامر وحفص وحمزة وعلى قراءة الرفع على ما عليه الباقون فالمعنى حكمهم وصية في صحيح البخاري قال ابن
الزبير قلت لعثمان والذين يتوفون منكم والآية قد نسختها الآية الأخرى درج والذين يتوفون منكم
ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا فلم تكتبها قال يا ابن أخي لا أغير شيئا منه من مكانه
وعليه الجماهير وقال عطاء ومجاهد غير منسوخ كما في صحيح البخاري حدثنا روح حدثنا شبل عن ابن أبي
نجيح عن مجاهد قال كانت هذه العدة تعتد عند أهل زوجها واجب فأنزل الله والذين يتوفون إلى من
معروف قال جعل الله لها تمام السنة سبعة أشهر وعشرين ليلة وصية إن شاءت سكنت في
وصيتها وإن شاءت خرجت وهو قول الله تعالى غير إخراج فإن خرجن فلا جناح عليكم فالعدة كما هي
واجب عليها زعم ذلك عن مجاهد وقال عطاء قال ابن عباس نسخت هذه الآية عدتها عند أهلها فتعتد حيث
وهو قول الله تعالى غير إخراج قال عطاء إن شاءت اعتدت عند أهله وسكنت في وصيتها وإن
شاءت خرجت لقول الله تعالى فلا جناح عليكم فيما فعلن قال ابن كثير هذا الذي عول عليه مجاهد وعطاء
من أن هذه لم تدل على وجوب الاعتداد سنة كما زعمه الجمهور بل إنما دلت على أن ذلك من باب الوصاية
بالزوجات أن يمكن من السكنى في بيوت أزواجهن بعد وفاتهم حولا كاملا إن اخترن ذلك واعلم
أن كون عدة الوفاة الأيام المذكورة إنما هو في غير الحامل وأما الوضع ففي صحيح البخاري عن محمد بن
سيرين قال جلست إلى مجلس فيه عظم من الأنصار وفيه عبد الرحمن بن أبي ليلى فذكرت حديث عبد الله
بن عتبة في بعض شروحه هو ابن أخي عبد الله بن مسعود في شأن سبيعة بنت الحارث
وفي ذلك الشرح كانت زوجة سعد بن خولة فتوفي عنها بمكة فقال لها أبو السنابل إن أجلك أربعة

قال عطاء ثم جاء الميراث فنسخ السكنى فتعتد حيث شاءت ولا سكنى لها [illegible] صحيح البخاري م

اربعة اشهر وعشر وكانت قد وضعت بعد وفاة زوجها بليال فاتت النبي صلى الله عليه وسلم فاخبرته
فقال لها قد حللت فانكحي من شئت فقال عبد الرحمن ولكن عمر كان لا يقول ذلك فقلت اي الاجرى
اي ذخيرة ان كذبت على رجل في جانب الكوفة ورفع صوته قال ثم خرجت فلقيت مالك ابن عامر
او مالك بن عوف فقلت كيف كان قول ابن مسعود في المتوفى عنها زوجها وهي حامل فقال قال ابن
[illegible] تجعلون عليها الرخصة لنزلت سورة النساء القصرى بعد الطولى
القصرى سورة الطلاق التي فيها واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن والطولى البقرة
التي فيها والذين يتوفون منكم الاية وفي بعض شروح البخاري قد روى ابو داود وابن ابي حاتم من
طرق مسروق بلغ ابن مسعود ان عليا يقول تعتد باخر الاجلين فقال من شاء لاعنته ان التي في
النساء القصرى نزلت بعد سورة البقرة ثم قرء واولات الاحمال الاية وعرفه الفضلاء بمقتضى كلام ابن مسعود
ان المتاخر هو الناسخ لكن الجمهور ان ليس نسخ بل عموم اية البقرة مخصوص باية الطلاق هذا وقد مر في بحث
التخصيص بما لا مزيد عليه ان لا مخصص متاخر وانه الناسخ وقد وقع الاطناب تحصيلا للتنبيه بالحديث الشارح
للكتاب واسعي علم ان بعضها مما يورد معارضا لوقوع النسخ في الشريعة الواحدة امتناع وجوب التوجه
الى بيت المقدس بالحجابة الى الكعبة فانه كان قبل في شريعتنا كما مر والمصنف اورده النسخ شريعة من قبلنا لانه
سا قصد والا لجاز بايراد دليل واحد للمسئلتين معا اولانه لم يثبت انه اوجب في شريعتنا فانه يجوز ان
يكون عملا بالشريعة السابقة فانها حجة لنا وبعده لا يخفى قبل ان اجل الحامل المتوفى عنها زوجها وضع الحمل
كما حققه وقد يمكث الحمات حولا كاملا فهذه الحامل تتربص حولا كاملا فلا امتناع للاعتداد بالحول
في حقها بانه الا كاشهر بل هو تخصيص والجواب اولا ان العبرة للوضع للحمات فان اجلها وضع الحمل لكن
اتفق ان كان بعد الحول وحينئذ خصوص السنة لا مدخل له في التربص الواجب ومثله
مثل وضع الحمل عند انقضاء اربعة اشهر وعشر ولا ريب في ان الايام المعدودة بل هو معدودة بما كان العدة

ملغاة مكذا اما لخص فيه فهو واضح جدا وثانيا بانه ان سلم ان خصوص النسخ غير النهي فلا نسلم ان منطوق
اية الحول الاعتداد بالحول مطلقا مع كونه حبلى او غيرها ولم يتبق وبهاتين النسخ وفي هذا الجواب حذف وقد ثبت
ان عدة المتوفى عنها زوجها ان تنسخ مرتين في نتيجة جواب اخر ان عدتها بالحول عادت بدليل
اخر ناسخ لانه الا الاشهر فلا تغير انتساخها بآية الاشهر فافهم وهو ايضا جدا احتج الجاحظ الوهم
لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والنسخ ابطال للمنسوخ ... فلا يكون في القران وهو
دليل على الخلاف في المسئلة الثانية قلنا اولا النسخ ليس بابطال ... لا نم ان الابطال ثانيا منسوخ بل بقوله وكلاهما
حق في وقته وان سميت الرفع ابطالا منعنا بطلانه وقلنا ثانيا على ان الضمير في لا ياتيه للمجموع اي لا ياتي القرآن
فالمجموع لا ياتيه الباطل في انه ليس منسوخا بالاتفاق وقلنا ثالثا معناه والله اعلم لا ياتيه ما يبطله من الكتب المتقدمة
والتي بين يديه ليكون باطلا ولا من خلفه ما يتاخر عنه وحاصله ان شريعة اخرى لا تبطله ليكون باطلا بابطالها فلا
ينافي نسخ بعض هذه الشريعة بعضا اخر مسئلة يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل بعد التمكن من الاعتقاد
بان يكون قبل الوقت نحو نسخ صم غدا قبله او بعده بان يمضي وقت لا يسع الاداء سواء شرع او لا اتفاق
على جوازه بعد التمكن من الاداء بان يمضي وقت يسع الاداء والمروي عن الكرخي خلافه فلا يجوز قبل وجود الفعل
وهو راس الطاعات واساس العبادات في هذه الاحكام اشارة الى دفع قول المنكرين من انه لا فائدة
في التكليف لانه قد انتسخ قبل اوانه فلا يحصل الابتلاء به وحاصله ان الخطاب قد يقصد منه التكليف بالفعل
وقد يقصد منه الايمان بحقيته وهو افضل العبادات واساسها وقد فرض التمكن منه فاي فائدة اعظم منه
ومن الفوائد الابتلاء للعزم على الاداء اذا حضر الوقت وتهيئة اسبابه فيثاب وعدم الالتفات الى هوى
النفس فيعاقب قال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم من هم بحسنة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة اخرجه
البخاري وانما الاعمال بالنية مشهور معناه ان حسنها بحسن النية وشرها بشرها كما يدل على شان نزوله
كما في صحيح البخاري وقد مر من قبل خلافا لطائفة المعتزلة وبعض الحنفية كابي الحسن الكرخي والجصاص وعلم الهدى ابي منصور الماتريدي

الاعتقاد

الماتريدي والقاضي الدبوسي وخلافاً للجمهور الحنابلة والصيرفي فانهم لا يجوزونه والنسخ قبل التمكن من الفعل ولكن بعد التمكن من

في التكليف قبل الفعل وهو متمكن اي المكلف متمكن منه والظاهر انه من الامكان ويقبل لانه صفة كاشفة

وصورته ان يتمكن من علم الناسخ بقبل الرفع الا انه شرعا يجوز فان قلت بل يمتنع فان الحاجب صرح في الحكمة بنقيضه حسنه

فيها حسنا وارتيابا او شرعا وهو ضروري او نسخه قبلها نقيضه فيجتمع فيها او لا حسن ولا قبح واجتماعهما بين البطلان لان نقيض

ممن يتطرق اليه البداء او الجهل كالله او نساوي فتبدد واختلاف ما نقيضه الا فيه هو قلنا او لا ان كان والابتلاء ان المقصر بالاجر

بالفعل فكما قلت وان كان المقصود منه الابتلاء بالايمان بحقيته والاختيار بان العزم او الغرض فيصاب

بالحسن او اللطف فلا يلزم ما ذكرت كما هو الظاهر وقد عرفت انه المقصود منه ايضا فان قلت هو القاطع في الجهل

فان الطلب حقيقة في طلب الماموريه فيفهم منه ان الماموريه حسن وهو ليس بحسن قلت يرتفع بان ينسخ واذ قد صلح للنسخ

وان يقصد منه الابتلاء بالايمان والاختيار فليس ينبغي ان يقصر المقاصد فيه فالتقصير منه فعليه ان ينظر الى الحال ولكنه

لا يبعد ان يكون معذورا قلنا ما جدا وثانيا ان الاحكام المتعلقة بالخطاب كثيرة منها التوافه في الصلوة والتلاوة و

حرمة المس للمحدث فليكن من الفوائد المقصودة من الاوامر دون التكليف بالفعل وبهذا يندفع ما ومن شبهه

المنكرين وثالثا ان المنسوخ على حسنه باعتبار انه سبق اعتبار اهون البليتين فان الحسن قد يتعلق بقبيح فيصير كالتي

وجوب الكذب وحرمة الصدق عند الخاجري فان الضرورات تبيح المحظورات وقد علم بالتشديد ان كانه في بحث

الحاكم فتذكر وهو حسن وانه شبيه بالحق وقياس ابن الحاجب والبديع ومشايعيهما جواز النسخ قبل التمكن على

على الموت قبله بانه رافع للحكم قبل التمكن وكذا الناسخ فيجوز كما يجوز الرفع بالموت ممنوع لانه اي الموت مخصص

عقلا فان الفعل فان بان التكليف لا يجتمع مع الموت فكانه قبل وجب عليك ان لم تمت فلم يكن ما يتناوله

الحكم فهو من قبيل انتهائه بانتهاء الى التسعة فلا رفع بخلاف النسخ والجواب عنه بانه يجوز مثل هذا التخصيص

في النسخ فانه يمكن ان يقال انه يجب الا ينسخ او ان لم ينسخ والسر فيه ان الناسخ ايضا مخصص على ما مر وفي

ان الفارق انه الى معدوم ورافعه هو عقلا واذا كانا كسيان فيجوز احدهما دون الاخر بحكم والجواب عنه ان الظاهر

عدم التقييد في النسخ مع انه يؤول الى ان الوجوب عليك الى ان لا يجب ولا يخفى انه قبيل الجدوى وفي بعض شروح التحرير
ان العقل قاض بان لا تكليف للميت فلم يوجد الجامع لان الرفع بالموت بالعقل لا بدليل شرعي والكلام في
النسخ مع دليل شرعي وبرجوعها اما مع والا فلا يخفى ما فيه كما في التيسير انه ليس المراد بالالحاق ان يجعل الرفع بالموت
نسخا بل قياس النسخ على الموت بان كلا منهما رفع بعد الثبوت قبل التمكن فلا يضر كون احدهما بالشرع والاخر
بالعقل ولو جعل حديث الموت تمثيلا لتسهيل الادراك لا ينبو عنه عبارة المختصر ثبت التكليف قبل وقت
الفعل فوجب جوازه كالموت على انه اي الرفع بالموت بعد مضي بعض الافراد للفعل المكلف به في ذلك المكلف
او غيره قطعا نحو تمضي بعض الافراد ثم مات قبل الوقت او فيه قبل ما يمضي ما يسع الاداء فلم يتحقق قبله التمكن من
الفعل فان حاصله انتساخ التكليف قبل الوقت او بعده قبل مضي ما يسع فلا جامع وفيه دفع عنه فان مقصود
الالحاق ليس ان النسخ قبل التمكن رفع الموت قبله كالموت قبل الوقت او بعده قبل مضي ما يسع الاداء فان
كلا منهما رفع له كما جاز ذلك نحو زيد اللهم الا ان تقول الميت المعلوم موته قبل التمكن غير مخاطب فلا يرتفع ولا نعني بالحكم الا التكليف وقد
قيل ان تكليفه اجماع وقد اعترفت المعتزلة به وايضا ان كل وقت ففيه تكليف متجدد حكما فبعد مضي الافراد التكليف
بهذا الفرد الذي لم يمض تكليف يرتفع بالموت وفيه شئ لكن لا يتجه من المصنف فتامل واستدل على المختار بخبر ليلة
او لا بنسخ ما زاد على الصلوات الخمس ليلة المعراج كما في غير واحد من كتب الحديث بنقض الخمسين قبل التمكن
وفي التحرير نسخ خمسين والمراد الامر بخمسين فان الايجاب الخمس رافع له وهذا مثل نسخ العام بشرع
الحكم المنافي في بعض الافراد وفي رواية نسخ البعض فان احاديث المعراج ناطقة بانتساخ ما زاد على
الخمس وهو خمس واربعون وانكار المعتزلة اياه اي النسخ ما زاد بعد الايجاب وكذا انكار جماهيرهم المعراج وورود
لصحة النقل كما في الصحيحين وغيرهما مع عدم احالة العقل فلا ضرورة في التاويل فانكاره بدعة وضلالة
بلا شبهة اعترض على هذا الدليل بانه قبل التمكن من الاعتقاد فانه كان في ليلة المعراج الافتراض ونسخ
ولم يبلغ احد من الائمة فلا تمكن من الاعتقاد اصلا وكان الكلام في النسخ بعد التمكن من الاعتقاد فهذا كما لفرض الحكم

كما يعتبر الحكم بغير ما اتفقا فانه من شرط النسخ التمكن من العقد وحينئذ يجب بان الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم هو الاول
وقد يمكن من الاعتقاد فاعتقاده كاعتقاد الكل فكان الكل تمكنوا من العقد وفيه اشارة الى ما سلف ان الحكم
اذا بلغ رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يكون نسخا بالامة واذا بلغ واحدا منهم لزم الكل فعلى هذا القياس
لا يكون اعتقاده صلى الله عليه وعلى آله وسلم كاعتقاد كل الامة بل لا يبلغ واحدا منهم لكون من الاسرار بينه
صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبين ربه تعالى كذا في الحاشية ولقائل ان يقول ان رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم من المخاطبين بخطابات الامر والنهي فحاصل المسئلة انه لو تمكن المخاطب واحدا كان
او كثيرا كسائر المكلفين من عقد القلب قبل التمكن من الفعل يجوز النسخ وهو قد ثبت بلا ريبة وما سبق
لا ينافيه فانا نلتزم ان هذا الحكم قبل النسخ لا يلزم الامة ولا محذور فيلزم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم نعم ان
كان المراد في المسئلة تمكن واحد من الامة من العقد لا يشكل الامر جدا فانه مع قطع النظر عن قصور التقريب
يغير اصل المسئلة فانها بقيد اشتراط التمكن من العقد وقد صرح به الفاضل في اعتقاده كاعتقاد الكل
انه مشترط في تحقق التمكن المصحح للنسخ لا انه يلزم للكل كما زعم فافهم ثم استدل على المختار بانه لو نسخ ثانيا
كل النسخ قبل الفعل ولا ندعي الا ذلك فالقبيل لم يثبت بعد نية التمكن من العقد قلنا اولا هذا دليل
من حرر الدعوى بجواز النسخ قبل الوقت وثانيا ان الدليل على تقديرها وثالثا انها ظاهرة في نفسها
فافهم لانه لو لم يكن كذلك لكان بعض نسخ وقت الفعل او بعده والثاني باطل لان الفعل في وقته
وبعد وقته يمتنع نسخه لانه قد فرغ منه فلا ذمة مشغولة فلا وجه للنسخ وكذا الا الفعل الطلب ومنعه
حالة واحدة فانه حين هو مباشر مطلوب منه المباشرة والنسخ في تلك الحالة يقتضي خلافه لا اتي ان الفعل عدم
القرار فينقسم زمانه فيطلب بعضها الطلب والبعض الاخر نسخ فلا يلزم اجتماع الطلب وانتفاؤه في حالة
واحدة لانه قبل الفعل هو المطلوب والنسخ في وقت الفعل لن يكون مع تحققه ويرد على هذا

الاستدلال اذ لا كما اقول لا تقريب فان المدعى جواز النسخ قبل التمكن من الفعل واللازم منه اي من
كون كل نسخ قبل الفعل النسخ قبل التمكن من الفعل لانه من الواضح انه ان اريد ان كل نسخ قبل
الفعل مع قبليته للتمكن فهو ممنوع بل ظاهر البطلان فانه من الواضح ان النسخ قبل الفعل بعد التمكن بل
بعد الفعل مرة ايضا وان لم يراع ذلك القيد فلا تقريب والذي يتبجح المستدل على ذلك هو انه ذكر في
عنوان المسألة جواز النسخ قبل الفعل وهو مراد من بعيد فان مراده به قبل التمكن وقد صرح غير واحد
وهو الحق فانه المتنازع فيه ويرد عليه ان بناء الكلام المتنازع فيه فيما لم يفعل شيئا من الافراد بانعدام
التمكن فان المسألة قائمة بجواز النسخ قبل وقت الفعل المحدد له شرعا كما في شرح المختصر وغيره
او بجوازه قبل التمكن من الفعل بعد التمكن من العقد كما في كتب الحنفية وذلك لا يتمشى الا فيما لم
يفعل شيء من افراد الفعل المكلف به فان اريد ان كل نسخ قبل ذلك الوقت فهو واضح الانتفاء
ولذا قال ولكن نسخ كل كذا وان اريد قبل المباشرة فهو واجب القبول ولكن لا تقريب كما عرفت
كما لا يخفى وقد اشار اليه التحرير بانه في محل النزاع يريد وقت المباشرة والنزاع في وقته الذي حدله شرعا
هذا او بعد دخوله فان الافتراق بين الورود الثاني والاول غير متيسر الا ان يراد ان الفعل شيء من
الافراد مع التمكن من الفعل اولا لانه ليس النزاع فيه ولا هو مدعى المستدل فلا يكون الكلام فيه
وثانيا لانه صرح المورد دون ما سبق التحرير فهو المتعين للارادة ومع تحدم الورود الاول وانظر
ان له وجها لست احصله ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا اقول على الورود بي لو قبل التكليف
الثاني اي التكليف في الوقت الذي بعد ما تمكن فيه المكلف منه وهو الذي قصد والنسخ فيه تكليف
اخر غير التكليف في الوقت الاول الذي لم يتمكن منه فيه وهذا اي والاصل انه تكليف اخر ليطيع ان
ادى بالفعل المأمور به في ذلك الوقت فيثاب ويتنور روحه عند الله تعالى او يعصي ان قصر اطاعة
وعصيانا اطاعة وعصيان بالنظر الى الاول واطاعة الاول لا يستلزم الاطاعة الثانية ولا رفع

ولا رفع المعصية الثانية بل هما كما كانا مرجيان لينتجهما على صورة ان المكلف يمكن ذلك وهو واضح جدا وانه لا يجتمعا
في خطاب واحد غير فارق فان الاخروية التي ادعيناها حاصلة سواء كان الخطاب واحدا او متعددا فتجويز
رفعه كما هو المتفق عليه دون تجويز رفع التكليف الاول الذي لم يتمكن من الاداء تحكم محض فانه ايضا
رفع قبل التمكن بالنظر الى جزء من الوقت غير مشروع جزاء لو بحذوف لظهوره وهو لم يعدا والمحل من
المسائل وناتي معناه وبهذا التقرير ظهر لك انه فساد على الورودين فافهم ولقائل ان يقول ان مراد
الكل انهم كون المكلف الواحد في الوقت الواحد بالفعل الواحد مامورا به ومنهيا عنه وهو انما يلزم
اذا لم يتمكن من الفعل وقد عرفت الاشارة الى وجه مشروحا واذا تمكن ثم نسخ لا يلزم هذا المحذور البتة
وتشييده انه كان المصلحة [illegible] لا يبعد ان يكون التحقق التكليف الثاني في الوقت المضيق بل لا يجوز
ان يقولوا ان الوقت او قدر وسع الاداء والتكليف واحد وهو طلب الاتيان به في الوقت والاهمال
والمعصية بالنظر الى الامتثال بهذا الطلب نفسه وعدمه وخصوصيات الاوقات ملغاة فيجوز
بالاداء فيه ويتحقق فيه المصلحة ويجوز ان ينتفي تلك المصلحة في الوقت الاخر الذي يليه فينسخ فيه فتجويز
نسخه دون نسخ الاول ليس تحكما وسيجيء ان شاء الله تعالى الا ان تقول في دفع التحكم ان النسخ
عندهم بيان مدة العمل بالبدن كما نقله الحنفية عنهم ولا شبهة في انه اذا نسخ قبل الوقت تحقق
مجرا في ذي الحجة ونسخ قبلها بالنهي لا بيان انتهاء مدة العمل من جهته بخلاف النسخ بعد التمكن فان
الانتهاء قد يتحقق فلا تحكم اصلا فعلى هذا فالنزاع لفظي وتفصيله انهم ان ارادوا ان النسخ الواقع
في الشرع رفع حكم ثبت من الشارع والعمل [illegible] ليس الا انهاء المدة العمل المقصود منه فالمطلوب
من الامر ليس الا طلب الايقاع الفعل في الوقت الذي اعد له صريحا او غير صريح فكيف يمنع منه قبل ذلك
يمكن رفعه قبل غير ما طلب الا الايقاع فيه فيكون النسخ انهاء فالنزاع معنوي ولكنه تام وقد عرفت
فيما اشارة اليه في اول الفصل ولذا لم يلتفت اليه المصنف وان ارادوا ان النسخ في اصطلاحهم

هو بيان انتهاء مدة العمل فهو الذي نقول بعد عدم التمكن فهو حق ولا ننكره فالنزاع لفظي فلا فائدة في دفع التحكم
ذلك لانا انما نثبت جواز رفع الحكم قبل التمكن وهو لا يلزم ان يكون انتهاء الامد للحكم الثابت للمكلف و
يلزم ان انتهاء امد الحكم الثابت غير معقول قبل التمكن من الفعل فما ينكرونه لا نريده بل انا ساعدناهم في
الانكار فلا تنازع ثم انهم ان وافقونا فيما نحن فيه فلا خلاف وان سكتوا فكذلك وان خالفونا فالنزاع معنوي ولكن
لا طائل في جعل النسخ مقصورا فيما وضع الاصطلاح عليه ثم نفيه عن الحكم قبل التمكن والنزاع في نفي ما نقول
او استدل بالنافي اي على الجبائي بانه امر ابراهيم الخليل عليه السلام وعلى نبينا وآله الطاهرين بذبح ولده
اسمعيل او اسحق اختلف في تعيين الولد الذبيح فقال المسلمون على انه اسمعيل واهل الكتاب
على انه اسحق عليهما السلام وعلى نبينا وآله الطاهرين وعن احمد فيه قولان وفي الكشاف عن ابن عمر و
ابن عباس ومحمد بن كعب القرظي وجماعة من التابعين رضوان الله تعالى عليهم انه اسمعيل وعن امير المؤمنين
علي وابن مسعود والعباس وعطاء وعكرمة وجماعة من التابعين رضي الله عنهم انه اسحق ورواه الطبري
عن الاكثرين وروى النووي عنهم انه اسمعيل وصحح القرافي انه اسحق وابن كثير انه اسمعيل وصحح ح
هكذا في التيسير فان الخليل عليه السلام وعلى نبينا وآله الطاهرين يا بني اني ارى في المنام اني
اذبحك ورؤيا الانبياء عليهم السلام حق ودل عليه قول الذبيح افعل ما تؤمر ولم يفعل الخليل عليه السلام فانه الصحيح ح
وعلى نبينا وآله الطاهرين الذبح الكثير الذي هو الذبح العظيم ولم يعصه في ذبح الولد ولا عصيان في ترك الذبح
فلو كان الامر باقيا بعد مجيء الترك فالنسخ ليس الا وكان قبل الفعل واورد على هذا الاستدلال اولا بانا
لا نسلم الامر الله تعالى بالذبح بل رأى رؤيا فظنها امرا فخاطبك بالامر وقول الولد افعل ما تؤمر كالامر الحاصل من
الرؤيا امرا فان شأن الانبياء عليهم السلام في الاكثر في الرؤيا كذلك فان قلت ان رؤياهم ليس من
قبيل اضغاث احلام قلنا انما رأى ان يذبح الولد فالذبح هو امرار السكين على الحلق ولذلك في
العرف ... صحح تناه في الاعطاء المنبح تصدى على القطع بنحوها وان لم تقطعها وهذه الحالة قد وجدت

قد وجدت وقد نظمها كما وجدت فلا شائبة للاصطناعات في الكلام والتحقيق يستعمله واذا كان
الامر على هذا النمط فلا امر فلا نسخ في هذا الصنيع ان هذه الرؤيا يذبح المرئي وتجرح والذي للشيخ ان كانه
ما اورده قطب الوقت الشيخ محيي الدين بن العربي قدس الله سره الاصفى وهذا بالبسط الاوفى في
الفص الاسحاقي من كتاب فصوص الحكم الذي هو ترجمة ما اهداه اليه رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بلا زيادة
ونقص اعلم ايدنا الله واياك ان ابراهيم الخليل عليه السلام قال لابنه اني ارى في المنام اني اذبحك و
المنام حضرة الخيال فلم يعبرها وكان كبش ظهر في صورة ابن ابراهيم في المنام فصدق ابراهيم الرؤيا
ففداه ربه من وهم ابراهيم بالذبح العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله وهو لا يشعر فالتجلي الصوري في حضرة الخيال
محتاج الى علم آخر يدرك به ما اراد الله بتلك الصورة الا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لابي بكر رضي الله تعالى عنه في تعبير الرؤيا اصبت بعضا واخطأت بعضا فسأله ابو بكر ان يعرفه ما اصاب
منه وما اخطأ فلم يفعل عليه السلام قال تعالى لابراهيم حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا
وما قال له قد صدقت في الرؤيا انه ابنك لانه ما عبرها بل اخذ بظاهر ما رأى والرؤيا تطلب التعبير ولذلك
قال العزيز ان كنتم للرؤيا تعبرون ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه الى امر آخر فكانت البقر سنين في المحل
والخصب فلو صدق في الرؤيا لذبح ابنه وانما صدق الرؤيا في ان ذلك عين ولده وما كان عند الله الا الذبح
العظيم الذي في صورة ولده ففداه لما وقع في ذهن ابراهيم عليه السلام ما هو فداء في نفس الامر عند الله
فصور الحس الذبح وصور الخيال ابن ابراهيم فلو رأى الكبش في الخيال لعبره بابنه او بامر آخر ثم
قال ان هذا لهو البلاء المبين اي الاختبار الظاهر يعني في العلم هل يعلم ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير
ام لا لانه يعلم ان موطن الخيال يطلب التعبير فغفل فما وفى الموطن حقه وصدق الرؤيا لهذا السبب فتستجد
للرائي روح النبي صلى الله عليه وسلم في النوم بصورة جسده كما مات عليه لا يخرم منه شيئا
فهو محمد رسول الله عليه السلام المرئي من حيث روحه في صورة جسدية تشبه المدفونة لا يمكن

للشيطان ان يتصور بصورة جده عليه السلام عصمه الله فرق الرائي وهو امني راه بهذه الصورة
باخذه من حيث ما يامره وينهاه او يخبره لما كان باخذه عنه عليه السلام في الحيوة الدنياوية من الاحكام حتى ما يكون
منه اللفظ الدال على نفي او ظاهر او مجمل او ما كان فان اعطاه شيئا فان ذلك الشيء هو الذي يدخله
التعبير فان خرج في الحس كما كان في الخيال فتلك الرؤيا لا تعبير لها ولهذا القدر يعتمد عليه السلام انتهت عبارته
اللطيفة وكلمات الشريعة وعبارة البزدوي لا ينبو عنه ومما يصدقه كشف شيخنا صاحب المقامات والكرامات
العلى قطب الوقت قدوة اولياء الله تعالى وعمدة اهل الله لا يحصى مآثره اني قلت قلت اي رسول الله
في النسب والحسب الشيخ الكامل السيد عبد الرزاق الجانسوي مد الله تعالى ظله الظليل رزقنا الله تعالى بيمنه
فما رفقه وهو انا الى اهداه الكنت فرات يوم بحضرته العلية فقال بعثني الحجوية قد كوشفت ببعض سلف
من الزمان واظنه انه لا اقل من قرن ان شيخي ولي الله تعالى السيد عبد الصمد الاحمد ابادي حضرت صورته
في اليقظة فقال اليوم قد ارتحلت وخلعت هذا اللباس وهو يوم الاثنين فبعد حين جاء بعض الاصحاب
من احمد اباد وعندي مسيرة ازيد من شهر القرية الشريفة بالناس عند حضرة اولاده الكرام فاخبر ان وفاته
كان يوم الثلثاء فقال عجبت من هذا الاخبار لا اعلم له في الكشف خطاء فقلت لعله رحمه الله تعالى ارتحل
يوم الاثنين ودفن يوم الثلثاء وحفظ عند اهله وانا لك تجدد من العربي بحساب فادخل في دائرة الاحتمال
ثم قلت ان رؤيا الارواح وكلامهم سواء كان في اليقظة او في النوم محتملة للتعبير فقال نعم ان الرؤيا
يحتمل التعبير كما كان لابراهيم الخليل ومقصوده من هذا افادة حال الرؤيا لا ان تلك الرؤيا ثم افاد بخبر
ان ذلك مذكور في الفصوص والفتوحات ثم قال الفصوص كتاب فقلت نعم هو كتاب عظيم الشان للشيخ
الاكبر ثم قلت الذي في الفصوص ما هو فلم يلتفت فقال لبعض حاضري المجلس من الصلحاء وهو من المسترشدين
منه مد ظله الظليل علينا ما تسأل فقد تدري ما وقع للخليل عليه السلام وما هو في الفصوص من حال رؤياه
فقلت ليس المقصود التنبيه عليه بل المقصود ان يستفاد من لسانه فانه ترجمان اسرار الحق تعالى

[illegible]

تعالى وكان من ظلال الساعي متوجها الى اواخر ثم قلت الذي كان في الفصوص ما هو خالف فقال ان الكبير يتصور
بصورة ابنه ثم افاد فوايد من المعارف وكان يجد الارواح النبوية وغيرهم من ارواح الاولياء كروح امير المؤمنين
ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه وامير المؤمنين علي كرم الله وجهه كثيرا وروح الغوث الاعظم قطب الاقطاب
الشيخ عبد القادر الجيلاني رضي الله تعالى عنه في اليقظة والمنام على السواء ولم يجالس بلسان عربي ولا فارسي
الا شيئا قليلا في صحبة اهل القدس ولكن الله تعالى من عليه فكشف عليه حقائق واسرار الشريعة الغراء حتى بلغ
انا فانا بمثابة لا يوجد من القدماء ولا يمضي على المحبة الا الخصوص مع الله تعالى فيهما الى مرتبة ان تحققا لم تخلقا متوقفة على
نظر الطفيل الساعي ولا انصاف ان مالم يمنع الحق تعالى الناس مما يدرك عقولنا ما افاض الله تعالى على اوليائه
كالحسن والجنيد والغوث الاعظم وامثالهم افاضة على من كشف الاسرار الالهية بل الوفاء يعتنون
بالشرائع بالاجتهاد او بتقليد مجتهد وهو نظر بهما بالكشف والالهام فانه فاقر فانه ما فاز شيئا ولا ادرى
الخطاء ولم يجب عنه شيء من ذكر الله فليرجع الى ما كتب بصدده فهذا الجواب ينبغي ان لا يمتري فيه ولا
يماري وان اختلج في سرير بك انه كيف يجوز الخطاء على الانبياء عليهم السلام خصوصا في الاحكام الشرعية
فبين لك انه استبعاد من تقادر اغوار اهل البدع والاهواء كالروافض الخس بل اهل الحق منا يجوزون
الاجتهاد لسيد العالم عليه السلام والصلوة وعلى اله الطاهرين بل يقولون انه مامور به عند توقف الوحي وان
اجتهاده يحتمل الخطاء ولكن لن يقرر على طبقه على كل حال لا يقر عليه بل ينبه ويرد على ما عليه الامر ثم البعض
منا يقول ان ادم ابا البشر عليه السلام وعلى نبينا والراد خوطب مع ام البشر بقوله عز من
قائل لا تقربا هذه الشجرة ظن انه نهي عن القرب من الشجرة الشخصية كما يدل عليه كلمة الاشارة وكان
النهي عن النوع والبعض الاخر ان نوح عليه السلام وعلى نبينا واله الطاهرين كان الاهل اذ شاع في النسب
فظن انه المراد واذا كان الامر على هذا النمط من علمائنا رضوان الله تعالى عليهم فلا يابى ان يكون
الخليل عليه السلام وعلى نبينا واله الطاهرين اخذا بما تعرف من احوال الانبياء عليهم السلام وعلى

نبينا وآله الطاهرين من كون الرؤيا بما هو هو حجة ثم بعضها قد يكون منتظر الا التأويل فلا نخذ فيه على المعارف عن
على خلاف ما عليه الامر كيف وما ذبح الا الكبش الذي هو الذبح العظيم فمن تنور قلبه بنور الايمان لا يتحرج عما على الامر
ولا يتعلق من هوا حسن ابراهيم فظنون البعداء عن اهل الصراط ومتحقق عندك ان الرؤيا امر بذبح الكبش
فلا يتجه هذا الدليل ولو لم نقل عقيب عقيب لما عبارة الكتاب عليه وايراده ثانيا لو سلم الامر كما هو ان
الرؤيا فيما المقدمات لا بالذبح نفسه فلا نم انه امر بذبح الولد بل هو امر بمقدمات الذبح كالاضجاع وابراز المنحر
وامرار السكين الموجع وقرائن كثيرة فلا نم انهم لم يفعل المامور به فان قلت لم يكن امر الا الرؤيا وهو مناد
بذبح الغلام لا بالاتيان بالمقدمات قلنا انما راى الاضجاع وامرار السكين على الحلقوم وما اثبت
بالذبح اصلا فهو المامور به فالرؤيا حينئذ فيه غير متوكة وانت تعلم انه مجرد احتمال ومعهذا لا يساعده
قول الذبيح افعل ما تؤمر ستجدني ان شاء الله من الصابرين والحديث المروي في هذا الباب فلا بد من القول بان
الامر كان بالمقدمات وظنه الامر بالذبح على محاذاة ما امر وايراده ثالثا لو سلم انه امر بذبح الولد فلا نم
انه لم يفعل فذبح والتحم فلذلك قيل قد صدقت الرؤيا قيل عليه انه دعوى مجردة من حيث النقل و
دعوى يرده انه خلاف العادة فلو وقع لكان معجزا ولو كان كذلك لنقل ولو بطريق ضعيف فابداء هذا الاحتمال المجرد
لا يدفع الاستدلال المبني على مقدمات ظاهرة الصحة قيل عليه ان الاحتمال وهو جائز كاف في ضعف
الرواية لا ينافي مستندية المنع وهذا الحق ترى وايراده رابعا انه ذبح ولكن منع القطع حدوث صفحة
من نحاس او حديد طرفا بالمنحر واورد عليه بمثال ما مر وقوله قد صدقت الرؤيا فلنا التصديق يحصل
بالعزم المصمم والشروع في الفعل ببذل الجهد في الامتثال هذا وفي التيسير قد اخرج ابن ابي حاتم
بسند رجاله موثوقون عن السدي وهو تابعي من رجال مسلم لما اراد ابراهيم عليه السلام
بذبح ابنه قال الغلام اشدد على رباطي لئلا اضطرب واكفف عني ثيابك لئلا ينضح عليك من دمي
واسرع السكين على حلقي ليكون اهون علي قال فامر السكين على حلقه وهو يبكي فضرب الله تعالى

الله تعالى على حلقه صفحة من نحاس فقال فقلبه على وجهه فحز القفا فذلك قوله تعالى وتله للجبين فنودي ان يا ابراهيم
قد صدقت الرؤيا فاذا الكبش فاخذه وذبحه او قبل على ابنه يقبله ويقول يا بني اليوم وهبت لي
بالسنين من الاستبعاد ولكن يبقى انه تكليف بما لا يطاق والمعتزلة واخوانهم كالشيعة المنكرين للنسخ
قبل التمكن لا يجوزونه فلا ينفتح هذا الجواب منهم هكذا في التيسير والاشبه ان التكليف بما لا يطاق
لا يجوز عندنا ايضا وغير واقع عند مجوزيه فلا يصلح جوابا من احد والايراد الحق لا يلتزم مذهبا فيمكن من الاشاعرة
ويمكن ان يجاب بان نفس الذبح ممكن وانما حدوث الصفحة بعد فلا تكليف بالمحال وثم يكون المقصود
من الامر الابتلاء والاختيار كما قلنا في النسخ قبل التمكن وقيل لو كان منع الصفحة فانما يكون تكليفا
بالمحال وهو ابلغ المذكور والايراد عليه انه حين التوقف بالحلق منعه فيكون التكليف بالمحال وبعده قد
انتسخ بشرع الفداء فلا مخلص عنه ولا يبعد ان تقرر ان منع الصفحة انما هو لاجل عدم الاطلاع عليها او
لاجل التمكن عليها ورفعها عن وجه المنع ممكن فلا تكليف بالمحال فتدبر وبعد يرد انه يثبت المدعى فانه قد
انتسخ قبل التمكن فانه لا تمكن مع الصفحة وبعدها ان بقي الحكم الاول يلزم ترك الواجب مع التمكن ويمكن ان
يجاب بانه قبل حدوث الصفحة كان يمكن ان يتمكن فيه من الامتثال وكذا بعده فانه يمكن رفع الصفحة
وانت تعلم انه يؤول الى ما سبق ولا يبعد ان تقرر ان الامر انما تعلق بذبح عظيم والخليل عم اذ قد صدق
الرؤيا فاخذ الظاهر ثم حمى الله تعالى على نبيه وعليه السلام الغلام باحداث الصفحة لئلا يضيع دمه وفعله فهذا تنبيه
على ان الامر ليس على الظاهر كالفداء والله اعلم واورد عليه ان الدليل حاصله لو سلم انه امر بالذبح
فما ترك الكامل لان الفداء الذي يدل عليه قوله عز من قائل وفديناه بذبح عظيم بدل عن الغلام وقد اتى
به والاتيان بالبدل اتيان بالمبدل منه فيقول علم الفعل ثم وهو قول الحنفية قال الشيخ كمال الدين
ابن همام ان النسخ رفع حكم في الولد والذبح العظيم محل الفعل وهو متعلق الحكم ومحل الحكم لا محل
الحكم فان النسخ انما يتحقق برفعه لا بالابدال من على تقادير الحكم الا انه جعل محله خلفا عن الاصل فلذلك فلو ان تقع وجوب

محله بل الابدال صح

ذبح الولد لم يعد افلم يبق له مقام حتى يقوم شيء مقامه فان الفداء ما يقوم مقام الشيء في تلقي المكروه المتوجه عليه
وما قيل ان الامر بذبح الفداء بلا نسخ في ذبح الولد هو النسخ لانه رافع لطلب ذبح الولد وايجاب لذبح الفداء موقوف على ثبوت
رفع ذلك الحكم وهو منتف اذ لم يثبت نقلا وفي التيسير لا يقال ان لم يلزم منه فهو ظاهر وان لزم فلانه مم اذ لا يجوز كما جاز
ان يكون مع ايجاب اخر جاز ان يكون مع الايجاب الاول بل بما لا يؤدي الى النسخ والراجح انه نسخ والذي اشار اليه كانه
ايجاب القيم في العدوانات وغيرها كما في الكوارث والمهور فانه لا شبهة في ان وجوب رد العين المغصوبة
الهالكة او المستهلكة انتقل الى وجوب القيمة وكذا وجوب بنت مخاض انتقل الى القيمة او بنت لبون مع
جبر النقصان ولا نسخ اصلا ويؤيده ان وجوب القضاء هو الوجوب الاول لا غير كما هو التحقيق وقوع جميع ذلك
قال صاحب التلويح فان قيل ثبت ان الخلف قام مقام الاول لكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد
تحريم الشيء بعد وجوبه نسخ لا محالة قلت لا نم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح
الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد وقال بعض شراح التحرير هذا
على منوال ما تقدم من ان رفع الاباحة الشرعية ليس نسخا لما علم انه نسخ كما اقر به بعض الحنفية ان الاباحة
ولا التحريم الا بالشرع يكون رفع الحرمة الاصلية نسخا واذا كان كذلك يكون ثبوتها بعد رفعها ايضا نسخا فيسقى
الايراد المذكور هيهنا جاء الجواب وهيهنا ايجاب الاول ان ايراد التلويح غير متجه لان الخلف اذا قام مقام الاصل
فالاتيان به اتيان بالاصل فقد وقع الامتثال قبل المحلية للفعل فان الاتيان به كاف فعود الحرمة السابقة
غير ضار اصلا وانما يضر لو عادت رافعة للوجوب اللاحق وهو منتف فان ارتفاعه بالفعل والامتثال وبعده
بقي الاحكام كما كانت ولا يبعد ان يكون هو المقصود في الجواب المذكور فيه فتدبر وفي شيء مما اورده
بعض شراح التحرير فتدبر جدا والثاني ان حرمة قتل الانسان من ضروريات الدين ثابتة بالشرع و
يؤيده قصة هابيل وقابيل فاذا جاء جواز ذبح الولد او وجوبه فقد ارتفعت في الولد واذا قام الخلف
فقد جاءت حرمته بالشرع وهو النسخ فلا مرد له فلا حاجة الى حديث التزام الحنفية هذا كله على تقدير ان يكون

ان يكون جواب التعليق بعد ظاهره والمقصود انه لم يستشف الضعف بلا اشتباه على انه يرد بنفي الاجماع
في الاصليين والا فمحل كلام شرح التحرير انه اليه والاثبات ان محل الحكم داخل
لكن لا يخفى ان ايجاب صوم في الجملة غير ايجاب [illegible] فلو اوجب الاصل ورفع بالثاني
نسخا بلا شبهة فكذا ما نحن فيه فان ذبح الولد اذا وجب فلا بد من رفع الامتثال [illegible] بالاتيان به او رفعه
الفعل والاتيان بذبح الكبش ليس اتيانا بذبح الولد حقيقة فاذا لم يبق في الذمة فقد زال وجوبه الى بدل هو وجوب ذبح الكبش
صوم رمضان بعد زوال وجوب صوم عاشوراء غاية الامر انه الى الاثقل وهو الى الاخف ثم اذا كان خصوصية المحل ملغاة
بلفظها كما في غسل المشلول او مع اعادة حتى الاصل حين الامكان كما في الزكوات وغسل التيمم فان المقصود بالقاء
قيد المقصود والواجب يكون الوجوب في الاصل والخلف واحدا وهنا ذلك غير ظاهر فانه من الظاهر ان المقصود
ايجاب ذبح الولد بخصوصه كيف لو كان المقصود ذبح الولد او الكبش من الابتداء لما جاز في ذبح الفداء بخصوصه مع امكان
الولد وهو النسخ ولم الكبش قضاء لما صح عند امكان الاداء وغاية ما يمكن ان المقصود [illegible] دائر بين الولد
الكبش والمصلحة في الكبش اتم ويشعر به قوله عز من قائل وفديناه بذبح عظيم فالامر بذبح الولد يتضمن كايجاب
فيه يتضمن ايجاب القيمة كما في [illegible] المتقدمة في المخففة والتغليظ وما يشعر بذلك [illegible]
الامر فاستبدل الفداء الوالد به ان الخلف في ذبح عظيم فامتثل بما فيه مصلحة اتم ولا يخفى بعده جدا [illegible]
ما قيل في تضعيف ما دفع به فيما سبق فتامل والله اعلم واورد على هذا الاستدلال سادسا لو لم
الامر بالذبح لا بالمقدمات وانتم الفعل ولا عصيان فهو نسخ ولكن لانه انه نسخ قبل التمكن وهو المدعى
لما لزم لو كان كان الامر مضيقا وانه في التضييق والله اشار بقوله فالامر موسع لانه غير مقيد بوقت لا يسع الفعل
الجائز ان يكون متمكنا من الذبح ثم اذا انقضى وقت يسع فيه الفعل ثم جاء النسخ كتشريع الفداء لا يلزم العصيان
الترك لان المكلف في سعة من التاخير في الموسع فلا عصيان في التاخير فاذا لم يفعل ثم لحقه النسخ امتنع
الامتثال بالمشروع فلا عصيان الا بالترك ولا النسخ قبل التمكن والا [illegible] ان المعنى لو سلم انه ترك فلا اثم

فالظاهر انه في ذبح الكبش ايجاب [illegible] بذبح الولد صح

انه لولا النسخ لزم العصيان بالترك المستفاد من ولا عصيان فالنسخ لان الامر موسع فالقبل لو كان الامر
موسعا لاخر النسخ كما هو العادة في مثله جاز ان ينزل ما ينجيه عن هذا البلاء المبين من التخفيف كالفداء
او بموت احدهما المسقط عنه وفيه ما فيه فان موت المكلف قبل الفعل في الواجب الغير الموقت موسع
في الاصول او بموت الذبيح وذلك العظيم الامر اجاب بقوله والمبادرة لدفع مظنة المداهنة ولا يخفى ما فيه فان المعتبر
عند العليم الخبير خلوص النية فمظنة المداهنة لا تعقل بالنسبة الى الله تعالى وبالنسبة الى غيره من المخلوقات لا ينبغي
ان ينظر اليه مثل الخليل عليه السلام وعلى نبينا وآله الطاهرين فانه بري عن السمعة والريا فالاشبه ان
يقال ان اخبار الله تعالى المسارعة في الخيرات ولا يخصص النفسهم التاخير عند سلامة الالات والاسباب
فما ظنك بمثل الخليل عليه السلام وعلى آله الطاهرين ويشهد به قوله عز وجل قال انهم كانوا يسارعون في
الخيرات ولا يبعد ان يكون هو مقصود الكتاب فالمعنى والمبادرة لدفع شوائب التكاسل لان شانه يقتضي ذلك
قيل عليه ان التزام توسعة الامر فيه المطلوب لان الوقت الموسع كل جزء منه متعلق الوجوب فالجزء الذي يلحقه النسخ
مما تعلق به الوجوب فقد ثبت النسخ قبل التمكن وقد تبين ان الجائز عندهم من النسخ قبل التمكن اجتماع الوجوب
وعدمه وهو لازم ههنا فان كل الوقت متعلق الوجوب فالجزء الذي وقع فيه النسخ متعلقه ومتعلق عدمه
ايضا بموجب النسخ وهو التناقض فلا كلام في التوسع ووجه التحرير ما حاصله ان الموسع اذ تفصيل في
الاداء فبعضه محله والبعض الآخر محل العدم فلا تناقض بخلاف ما اذا كان مضيقا او نسخ قبل الوقت
وقد اشار اليه المصنف في الحاشية وسيأتي وفيه انه قد تقدم من المصنف ان التكليف آخر وكل جزء من الموسع
محل تكليف المغاير لتكليف جزء آخر فيلزم النسخ قبل التمكن ولكن هذا الكلام آخر والمقصود دفع ما اوردوا عليه و
اورد عليه ثانيا لو سلم ان الامر مضيق اي لا يفصل الوقت عن المامور به فلا نسلم انه نسخ قبل التمكن لان
الفداء الذي يجعلونه ناسخا حصل التشريع في الفعل ولكن لا نسلم من غير تقصير فلا معصية في الترك [illegible]
واعلم ان المنوع المذكورة اكثرها متفاوتة بالمستند وتفصيله انه مامور بالذبح كما ذكر [illegible] في كل ما هذا

ماهو اشانه فالمامور به منسوخ عنه قبل الفعل فالمنع الاول والثاني منع لقوله مامور بالذبح بالمستند والمنع
الثالث والرابع منع الترك مختلف بالمستند والمنعان الباقيان منعا قوله بل ما هو اشانه كذا وعلى
قس الاعتراضين الاخرين من حيث نصوص الحكم والصفة ولا مضايقة في ذلك فافهم ويدفع الثلثة الاول
بالفداء فتدبر وتفصيله ان قوله عز من قائل وفديناه بذبح عظيم يدل على ان المامور به هو ذبح الولد فان الفداء
بدل الواجب القائم مقامه فيتلقى المكروه واذا لم يكن امر كما في المنع الاول او كان امر بالمقدمات
فقد اتى بها او به وقد اتى كما في المنع الثاني والثالث فلا وجه للفداء ويدفع بما عرف من الفصوص وحاصله
ان الفداء على حسب ما ظنه الخليل عليه السلام وعلى نبينا والظاهر فاذا راى رؤيا وظنها امرا بالذبح وهو البلاء
المبين ففداه الله تعالى بالذبح العظيم وكذا اذا كان الامر بالمقدمات وظنه امرا بالذبح نفسه او الذبح والالتحام
فيدفع بانه ما شعر بالالتحام وكان ظانا انه يذبح فيلى جهة الفداء ثم قيل ان الجواب الاول والثاني لا يتجه من
المعتزلة والشيعة المانعين النسخ قبل التمكن لانه يوريطانه في الجهل وهو ممتنع عندهم فقيل ان الجواب على طور
اهل الحق وتفصيل المقام ان الاستدلال ان كان تحقيقيا فيتجه من المعتزلة واخواتهم الجواب المذكور جدلا و
ان كان جدليا فلا يتجه فافهم والظاهر ان الاستدلال تحقيقي والجواب لا يرد فحفظ مذهب فالجواب نص من كان
نعم يرد على ما مرت الاشارة اليه انها موقوف على مجرد احتمال لم يشهد به نقل فلا ينبغي ان يعتمد عليه في
الامور الدينية والله اعلم والمعتزلة المنكرون للنسخ قبل التمكن قالوا لو صح لزم ان يكون المكلف الواحد
في الوقت الواحد مامورا ومنهيا بالفعل الواحد والمكلف الواحد بالواحد اي بالفعل الواحد في الوقت الواحد
لا يوجد لا ينبغي اما الملازمة فلان المفروض ايجاب فعل في وقت وانتساخه قبله فالايجاب يقتضي الامرية في ذلك
الوقت والانتساخ قبله يقتضي ضده وبطلان التالي ظاهر للزوم التناقض قلنا لا نسلم الملازمة لانه
لا معنى في التكليف حال النسخ بعد ولا معنى الفافي التعلق بل رفع احدهما بالاخر اي بل معناه رفع تعلق
المنسوخ بالاخر وهو الناسخ فان الناسخ رافع فلا لزم ان يكون مامورا به ومنهيا عنه قبل في التحرير مشائخه للعلامة

الشيرازي بان هذا الدليل منقوض بجميع صور النسخ فان كل نسخ فهو رفع لحكم متعلق بوقت فيكون الفعل الواحد
من المكلف الواحد مأمورا به ومنهيا عنه وجوابه لا ينكر فيه النسخ مطلقا بل انما ينكر قبل التمكن فلو صح هذا الدليل
لبطل اصل النسخ عند الكل ولا قائل به كيف ولو صح فهو لطيف اقول اتفاق بجميع صور النسخ ثم قال الوقت في غير محل النزاع
وهو النسخ بعد التمكن من الفعل متعدد فان القدر الذي يمكن فيه محل للامر والايجاب وقدر سواه يصلح محلا للرفع فيصح بيان
الامد للحكم المنسوخ فيكون الايجاب في وقت والنهي في اخر ويكون ح انهاء للايجاب في الوقت الاول
وقد عرفت ان النسخ عندهم بيان الامد بخلاف محل النزاع فان الوقت فيه واحد والايجاب متعلق بالفعل
فيه والنسخ فيه الغاء فلا يحصل بيان الامد فقال وقد عرفت انه يصير النزاع لفظيا فمن جوز النسخ قبل
التمكن بناء على ان النسخ هو الرفع ومن انكره بناء على انه البيان للامد وليس الضرورة داعية الى بناء الجواب
على الاخرى ان الوقت في غير محل النزاع اذ تعدد لم يلزم من النسخ المحذور الذي لزم هاهنا وهو كون
المكلف الواحد مأمورا ومنهيا بالقياس الى الفعل الواحد في وقت واحد هذا وتفصيل المقام انه وقع في دليل
المخالف في المختصر هكذا ان كان مأمورا به في ذلك الوقت توارد النفي وان لم يكن فلا نسخ فحمله العلامة الشيرازي
ذلك الوقت على الوقت الذي قبل دخول وقته او بعده قبل انقضاء زمان يسع المأمور به وقد نسخ وحمله في التوضيح
والتحرير على وقت النسخ الوارد قبل التمكن ولا شبهة في انه جاز في جميع صور النسخ فيتحقق الاعتداد بما طال
مثلا مأمورا به في ذلك الوقت وقد نهي يلزم التوارد والا فلا نسخ فان قيل اذا فعل بعض الافراد
الملة وبها التكليف لا يلزم التوارد لتعلق الامر بما فعل والنهي بما لم ينسخ قلنا تردد في الفعل الذي لم يفعل
وقد نسخ فان اجيب بانه يرتفع التكليف الذي تعلق باصل الفعل ووجد منه بعض الافراد قلنا وكذلك اذا
لم يوجد فيندفع احال الشبهة فيه الجملة لا يتحقق الشبهة بما قبل الوقت هكذا في شرح الشرح وفي التحرير استبعاد
الاستدلال عنهم لو فهم الاستدلال بقصة الذبح بانه موسع فانه يفيد تعلق الوجوب بوقت الرفع المضيق اذ
راى عدم استقامة التوجيه الى المنع بينا حمل الوقت على وقت تعلق التكليف بالاداء وهو وقت

وهو وقت الاداء كالاوقات للصلوة التي نسخ وجوب الصلوة التي فيها قبل حضورها فالحاصل ان الصلوات
الزائدة على الخمس كانت واجبة فيها عند حضورها وقد نسخت قبله فلزم ان يكون وجوبها فيها في الوجوب
وغير واجبة بحكم النسخ فان لم يكن وجوبه فيها ولا يتصور انها ليست واجبة في غير تلك الاوقات بعد الايجاب
المنسوخ فلو وجبت اصلا فلا نسخ فان رفع حكم ثابت واذ لا حكم فلا رفع وهذا التقرير واضح ولم يتعرض للشق الثاني
لظهور وجوب الفعل في ذلك الوقت بالنظر الى الدليل المنسوخ فمن تعرض به تعرض زيادة في الايضاح والتسجيل
ودفع لا يرد النقض اصلا فان الوقت في غير محل النزاع متعلقا لما تمكن فيه من الفعل وفيه الوجوب والى ما بعده الذي
رفع النسخ فيه وقبله النهي فالاثبات في وقت والنفي في آخر ولو قرر الجواب على ما هو المشهور ان الايجاب قبل وقت النسخ
ويرتفع النسخ بعده وعلى هذا التقرير ان الوجوب ليس بثابت في ذلك الوقت الذي هو وقت الفعل بان الناسخ وهو بحيث
لولا الناسخ لثبت فيه فان الناسخ رفعه فلا لزوم لاجتماع النفي والاثبات بالنظر الى تعلق التكليف فان التعلق الذي كان
على شرف الثبوت لولا الناسخ ورفعه واما بالنظر الى الخطاب الحادث فانه قبيل بلا شبهة فهو المراد احتمالا فيل فلا
وجوب اصلا قلنا ان اريد ثبوت الوجوب بحيث يتصف المكلف عند حضور الوقت بالاشتغال الذمة
بحيث ان ادى فيها والا استحق الوعيد بحيث انه ليس هنا وجوب اصلا قوله فلا نسخ قلنا نعم فان النسخ ليس الا الامر
حتى يلزم تحققه الى حين ثم ارتفاع بعد بل رفع موجب خطاب مقتضاه اثبات الوجوب وتحققه في الوقت ان لم يظهر
ما يرفعه وهو ثابت وان اريد الخطاب المذكور مثلا فيحتج بان ثمة وجوبا ولا تواردا اصلا كما لا يخفى هذا وبعد غاية فان
المطور في الكتاب هذا النسخ عندهم ان الايجاب والجمع يقتضي ان يكون الموجب واجبا على المكلف فيها في مدة
ان الخطاب الموجب للفعل فيها بناء على تحقق المصلحة فيها بعينه والنسخ يدل اذ فيها قبل الشروع
قطعا على انتفائها فيها وهو اجتماع المتنافيين وقد فقررها على نمط المشهور ان الفعل ان كان
واجبا في الوقت الى موجبا لتحقق مصلحة فيه فيلزم التوارد والا فلا مصلحة اصلا فلا نسخ وهو غير مندفع
بهذا الجواب اصلا ولا شبهة في انه ايضا لا ينتقض بصوم الاتفاق الا ان يقال ان كل وقت في

صور الوفاق محل التكليف اخر ولذلك بعضهم لم يطلع بجواز النسخ بعده بحيث لم يسع الفعل وقال يجوز ما تحقق
فيه الحكم وبلزوم الاجتماع التنافيين فان التكليف بما ليس في الوسع غير جائز فيسع وقت النسخ فيتحقق فيه
المصلحة والنسخ ينادي على انتفائها وقد عرفت فيما تقدم ما فيه بوقوعه ولسقوط الكل يرتفع هذا التقرير كما ذكرنا
مشروحا والله اعلم ثم اعلم انه انما يلزم ان يكون المكلف الواحد مامورا او منهيا ان وجب النسخ ان يكون
لا مثل فلا اي لا يلزم ان يكون مامورا او غير مامور لعلمهم انما يتوضؤا به وضا وتشبيها لا لقصد التوضي انما امور
فان النسخ لا يلزم ان يكون للمامور به فقد يكون للمباح فكانه قبل ان كان مامورا به مثلا والمقصود ان
كان حكم المنسوخ محققا سواء كان الوجوب او غيره فبان حدا والله اعلم مسئلة لا يجوز عند الحنفية والمعتزلة
والشيعة الامامية نسخ حكم فعل لا يقبل حسنه او قبحه السقوط فان الحسن والقبح عندهم لذات الفعل
فكل فعل حسن او قبيح او ليس بحسن في نفسه واذا كان كذلك فلا يقبل كل من الحسن والقبح السقوط لان مقتضى الذات
لا يتخلف عنها ولا يقبل النسخ وهي لا فائدة في المسئلة في التقييد ومع ذلك يلزم ان لا يقع النسخ بل
لا يجوز قلت ما بالغير قد يغلب على ما بالذات فيرفعه وحاصله ان مقتضى الذات قد يتخلف عنها بعروض
عارض من خارج كبرودة الماء تسلخ عنه نظرا الى الحرارة من النار او الشمس او بجمع هما معه لكن البرودة مقتضى ذات
الماء بسبب بالقسر وقد مر مفصلا في مبادي الاحكام في باب الحاكم وخلاصته ان كون شي مقتضى اخر وما يؤدي
مؤداه قد يقصد به ان طبيعة ذلك الشي بما هو هو مقتضية له ولا دخل لشي من الخارج كالزوجية للاربعة و
الفردية للثلث ومن شانه انه لا يمكن ان يتخلف عنه اصلا فلا يتصور اربعة بلا زوجية وان عرض الف عارض
مانع عنها وقد يقصد انه لو خلى وطبعه من تجاعي القواسر ثبت له ذلك كالماء اذا خلي وطبعه وانخلع عن موجبات
الحرارة لصار باردا ومن شانه ان يتخلف في ذاته الحسن والقبح عندهم بهذا المعنى فيقبل النسخ فظهر فائدة
التقييد وحاصل المسئلة ان من الاحكام ما لا يقبل الا نسخ وهو الذي حسنه او قبحه فذاتي غير قابل
للزوال ويجوز عند الاشاعرة نسخ نحو وجوب الايمان وحرمة الكفر ممانعة الحنفية والمعتزلة عدم قبول حسنه

[illegible] [illegible] [illegible] السقوط

بعد احسنه او قبحه السقوط فعندهم ليس من الاحكام شئ لا يصلح ان ينسخ بل كل حكم قابل النسخ ومنهم الشافعية باخر
اذ لا حسن ولا قبح الا شرعا عندهم فالايمان والكفر في نفسهما سيان وانما حسن الاول للامر به وقبح الاخر
للنهي عنه فيجوز ان ينعكس الامر فيقبل النسخ ومنهم من ثم اي من اجل ان الحسن والقبح شرعيان عندهم او من
اجل انهم يجوزون نسخ نحو وجوب الايمان يجوز نسخ جميع التكاليف فان حسنهما او قبحهما من العوارض
الصالحة للافتراق الا الامام حجة الاسلام ابا حامد محمد الغزالي قال يجب معرفة النسخ والناسخ وهو اي وجوب معرفة
المعرفة تكليف ثابت بعد زوال الناسخ غير منسوخ فلم ينسخ الجميع وفي العضدي اذا نسخت التكاليف
بجميعها فانما يكون بمعرفة النسخ والناسخ فيجب معرفته وفي الوافي بان نفس الانتساخ يستدعي المعرفة المذكورة
قيل لا نم وجوب معرفة النسخ والناسخ بل لا يجب على المكلف تحصيل تلك المعرفة بل على الله عقلا كما ذهب اليه
المعتزلة ونحوهم او عادة كما هو مذهب اهل الله من اهل السنة تفضلا منه على عباده توقف الناسخ والنسخ
لعباده ولكن لما التزم التردد فان الكلام مع الاشعرية الذي لا يرون وجوب شئ على الله تعالى عقلا وتقرير هذا
المنع على ما في الوافي بشرح المختصر ان وقوع النسخ وامكان معرفة الناسخ لا يستلزم وجوب المعرفة على التكليف
اللهم الا ان تعني ان النسخ لا يكون الا بدليل وخطاب ... معرفته كذا في شرح الشرح وضعف
هذا الجواب ظاهر على الخصوص من عبارة الكتاب اقول في دفع هذا المنع انه يجب اعتقاد ان الناسخ خطاب من الله تعالى
والا اي وان لم يجب اعتقاد كونه خطاب الله تعالى لو عمل به لاثم قطعا لانه عمل بالمنسوخ فهذا العقد مطلقا
فيجب تقديره ... الا لان وجوب التعريف من الله تعالى مبعد عن العباد فلا يأثم بذلك لان
الناسخ اذا لم يعلم فالمكلف معذور في الحكم الاول يشتغل بلا اثم لانه معذور واذا علم بتعليم الله تعالى فلا اثم ان
كان مقتصر منه فهو غير ضار منه ولم يلزم من نفس النسخ ما يوقع في المهلكة والجملة ان غاية ما لزم مما
ذكر ان المعرفة مما لا بد منه للنجاة عن المهلكة ولا يلزم منه ان تقع التكليف بها فلكي تحصيل يتوقف
... وثانيا لان النسخ لا يجب ان يكون ... بل يجب ان لا يكون ... والا كان تكليفا بالابطال

معرفته

عليه العقد

للتكليف فالواجب لم يبق واجبا والحرام لم يبق حراما فاذا امتنع عن الواجب وفعل المنهي عنه لا يأثم لان الوجوب
والحرمة ارتفعا من البين وخلاصة الامر ان الموقوفة بالناسخ اذا لم يبلغ فلا شيء على الامة بترك تحصيل هذه
الموقوفة ولا بالعقاب بمقتضى الدليل المنسوخ فانها صارت بمنزلة الاباحة الاصلية في الافعال قبل الشرع فلا اثم
غاية الامر انه يعتمد على بقاء الاحكام المنسوخة فيقع في التعب وهو غير مضر فانه لا يجب على الله تعالى
شيء وكذا لا نفع فيتعلق بالانشاء والوقوع من جهته لانه لم يتحقق الناسخ وان لم يجب التفحص فتأمل والله اعلم
عن قول حجة الاسلام اولا كما قالوا ان العلم بالنسخ والناسخ ممكن بل لازم الوقوع فانه لا يثبت حكمه قبل
البلوغ الى صاحب الشرع صلوات الله تعالى عليه وسلامه واذا بلغه فقد علم وجود النسخ بالنسبة الى الامة كما
يراه البعض وعلى التحقيق لا بد من البلوغ الى واحد من الامة واذا بلغه فقد علم بهما وبهذا العلم قام مقام
علم كل منهم في ثبوت النسخ واذا علم بهما ارتفع التكليف بهما اي بمعرفتهما وبما النسخ والناسخ لانه
يفيد الاتيان بالمكلف به لا يبقى التكليف لانقطاعه بعد الفعل اتفاقا فان قلت سؤال الذي لم يسلم
بعلمه حقيقة فلا اداء منه فلا ارتفاع مطلقا بالنسبة الى العالم قد ثبت وبالنسبة الى غيره ممكن فيعلمه والمعترض لم يتعرض
لانه لا محذور في وقوعه واذا علم بهما دل الكلام الا في الجواز وقد ارتفع التكليف بغيرهما اي بغير الموقوفتين
بهذا الناسخ فقد ارتفع التكليف باسرها فلا تكليف بشيء وهو المدعى قيل على هذا الجواب الا ان ارتفاع
بالفعل لا يسمى نسخا وحاصله القول بالموجب مع ابقاء النزاع فان غاية ما لزم منه ارتفاع التكليف
باسرها والمدعى اخص وهو الارتفاع بالنسخ وهو غير لازم فان ارتفاع ما سوى التكليف بالموقوفة
المذكورة بالنسخ وارتفاع هذا التكليف بالاداء كارتفاع وجوب الزكوة بالاداء وهو ليس ارتفاعا
بالنسخ فلا مطلوب بل فيه ضد المطلوب وكانه اراد بالنسخ الرفع والانقطاع مطلقا وثم
كما ترى ويجب على هذا القول المذكور ان النسخ للتكليف المستمر كالصلوة فانها مستمرة باستمرار
اوقاتها المتجددة وذلك لان غير المستمر اذا ادى فقد انقطع التكليف به فلا يقبل النسخ واذا لم يوجد

بالاتيان
واذا لم يوجد فلا فائدة في التكليف ثم الرفع وهذه المعرفة غير مستمرة لانها ضرورة معرفة النسخ وهي مندفعة
بها دفعة وحاصل الكلام في ان التكاليف الصالحة للنسخ وهي التكاليف المستمرة بل لعل ان
ينسخ جميعها والا فلا فائدة في صحة نسخها بالكلية لا يلزم محذور لان هذه المعرفة غير مستمرة ولا يذهب
عليك ان لا تقول بان النسخ لا يكون الا للتكليف المستمر مجرد دعوى وما ذكرت في بيانه فمنحا فيه
ظاهر مما مر من مسئلة جواز النسخ قبل التمكن من الفعل وقال المصنف بانه لا يمكن ههنا لان التكليف بالمعرفة
المذكورة ضرورية لتصحيح النسخ فلو نسخت قبل التمكن من الفعل وقال المصنف بانه لما صح النسخ كما لا يخفى
وبعد تبقى فلق فان غاية ما لزم منه ان لا يصح نسخها قبل الاداء ويمكن ان ينسخ بعد الاداء ومن يوجد
او وجد لكنه لم يود فهي قابلة للنسخ كيف لا النسخ قد يتكرر ولا شبهة في انه يرتفع التكليف
بمعرفة الناسخ المنسوخ فهذه المعرفة قد وجبت لتصحيح النسخ ثم انتسخت فلو نسخ الجميع
نسخ هذه المعرفة ايضا وبعض الخلاف المفروض على ما سبق فتدبر وعند الاسعدان لو ان هذا التوجيه
بعيد عن المراد لفظا فان مقصود الامام حجة الاسلام عدم صحة انتساخ جميع التكاليف التي منها التكليف
بهذه المعرفة وهو بعد تسليم لزوم التكليف بها للنسخ للجميع لا مرد له ومقصود القوم صحة نسخ جميعها سوى التكليف
بهذه المعرفة فلا تتوارد ان على امر واحد فالاصح المنع على ما وجب بهذه المعرفة كما مر والجواب قول حجة الاسلام
ناظرا لما اقول ان النسخ يحدث بعد التكليف لانه رفع الحكم الشرعي فلا بد من ان يحدث نسخ التكليف
بعده ونسخ الجميع كما رفع كل تكليف متقدم الى النسخ لان يهدي الشارع الى ما يدل على رفع كل تكليف
متقدم لان النسخ بعد المنسوخ او يجب تكليف اخر كذا في النسخ التي وجدناها اي تكليف اخر وهو
المعرفة بالنسخ والناسخ والاظهر في العبارة او يجب تكليفا اخر بالتوصيف فوجد هذا التكليف الاخر ثم نسخ بالنسخ
المتقدم الذي بيناه لانه اي لان هذا التكليف من الجميع وقد نسخ فيتضمن نسخ هذا بالضرورة ولهذا لا يلزم
التسلسل وانما يلزم لو لزم لنسخ الجميع ناسخ اخر لهذا التكليف ثم وثم واذ لم يلزم بل المندرج في الناسخ المتقدم

فلا شائبة له فتامل وتفصيله ان الدليل الناسخ لا يلزم ان يكون متاخرا من دليل المنسوخ بل نفس الحكم بتأخره منه
وهو قد يدل عليه ويحصل بدليل مستقل حدث بعد المنسوخ وقد يحصل بدليل سابق كما اذا قال الشارع قد
رفعت كل تكليف فاوجب تكليفا اخر وهو التكليف بمعرفة هذا الرافع فرفعه وقد حصل تحصيل الموقوف لكن
لقول فان ترفع به ما سبق عليه وما حدث معه فهذا الرافع حادث بعد هذا الفرع بالخطاب السابق فان ترفع
الجميع بالخطاب الرافع بعد الثبوت وهو معنى النسخ ولا يلزم محذور من خلاف الوضع والتسلسل فانه لم ينسخ هذا التكليف
بخطاب متاخر عنه حتى يلزم موقوف ثم فثم بل انما انتسخ بناسخ واحد قد عرف ولا معرفته بانه يوجب انا ان حتى يلزم
المحذور وتدبر فانه دقيق وبه حقيق وانما ضبطته كانه يعرف ويذكر ولا اصلح الا ما لا بعد ان نظر في بعض الاذهان ان
النسخ انما يثبت بالخطاب فكيف يتراخى عنه واذا ثبت معه فلا يحتمل اقتضاء متاخرا عنه فلا ينسخه لابد ان يكون بناسخ
اخر ولئن صح فهو من قبيل التخصيص في الازمان بان تقيد الشارع حكما بغاية فاذا جاءت انتهى الحكم بها
بدون النسخ لانه من الظاهر ان الخطاب في زمن الوحي وحكمه بعده الى الابد الا ما ترى ان الاصحاب رضوان الله
تعالى عليهم في التعليقات نحو ان دخلت فهي طالق انها مجردة للايقاع عند الشرط بالخطاب السابق التعليق
ذوق ظاهر من تعدد الحكم بغاية وزمان وبين اطلاقه او تابيده ورفعه من البين بخطاب رافع بعده او قبل
كما صورنا فافهم ولا يذهب عليك ان الاشبه ترك مقدم عن قوله كما رفع كل تكليف مقدم والله اعلم
مسئلة الجمهور على جواز النسخ بخصوص مؤبدا منهم طائفة من الحنفية وقال القاضي ابو زيد وعلم الهدى ابو المنصور
الماتريدي وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي لا يجوز وبحمل في عبارة البزدوي ان المراد بالتابيد حكم ما بعد حياة الشارع
ببقائه الى الابد لكان بما سائغ لانه اي الان نحو صوموا ابدا الصوم غدا في الاستعمال على اجزاء الزمان لكن الاجزاء
جملة وفي الاخر قدر معين كما الغد وقد بينا جواز نسخه قبل مضي الغد وايضا قد وافقنا فيه بعض منكري ما نحن
فيه فكذا يجوز نسخ ما نحن فيه وما يتراءى بانك على السواء في الصورتين واذا لم يمتنع فيه لم يمتنع فيما نحن فيه
وفي بعض شروح البزدوي انه لا خلاف تحت هذا النزاع فانه لم يوجد حكم مؤبد وقد لحقه النسخ او لم يلحقه

ادام المحقق وانت تعلم ما فيه فان في تحقق جواز النسخ في هذه الصورة فوائد ولكن منها دفع شبهة اليهود الذي
ادعوا ان في التورية احكاما مؤبدة وان شريعة موسى عليه السلام وعلى نبينا وعلى آله الطاهرين مؤبدة و
ايضا ان النهي يدل على الدوام كما هو التحقيق فح يهون حد التصحيح انتساخه فان النهي لا يقبل النسخ بالاتفاق
بخلاف نحو الصوم واجب مستمر وهو اشكل فانه لا يقبل النسخ اتفاقا لانه نص في التأبيد مؤكد و
النسخ رفعه فيلزم التناقض هذا والحق عند غير الحنفية واما عندهم ففيه تفصيل فالنص عند بعضهم الكلام المسوق
لمعنى مقصود فهذا الوجه يناسب منهم وعند الآخرين النص ما ذكر مع قيد ان لا يكون مؤولا وضعيا كما تنوقه بين
النص والظاهر في قوله عز من قائل واحل الله البيع وحرم الربوا فالمانع التأكيد وهذا اصطلاح للاول الى الراجح في
المعنى فالمفسر جميعها واراد بالنصوصية الظهور التام ومع التأكيد يزداد فالمفسر وعند الكل هو الظهور
الذي لا يقبل التأويل والغير الظاهر فهذا احسن ووجه النصوصية ليست في نحو صوموا ابدا فلا منافاة في
قبول النسخ وفيه ومعنى هذا الدليل الفارق لان النصوصية والتأكيد لا يمنع النسخ بعض ما هو اقوى منه في
النصوصية بل لا يمنع التأويل ايضا بعض اقوى منه فالتوقف في غير موضع فان جاز جاز في الكل والا فلا في
الكل والاول هو الحق والله اعلم وقيل هما سواء اي نحو صوموا ابدا والصوم واجب مستمر في عدم الجواز للنسخ لان
التأبيد والنسخ متناقض لان التأبيد يدل على ابدية الطلب والنسخ ينافيه ويلزم الكذب والبداء او تبطل التنجيز بل
على احدى الراى وقد يجر الطريق جريان عدم قبول نحو الصوم واجب مستمر ابدا بعد عدم ابهام الطاغون وهذه البينة موجود
في صوموا ابدا وقد عرفت التفرقة مع ما فيه قلنا لا تلزم الملازمات المذكورة بل احدها رفع الآخر كما ان الضد
لا يجتمعان ورد الكذب والتناقض انما يتأتى في الاخبار وقد تقدم ما بقي بدفع البداء في شبه منكري
النسخ راسا فالتقييد انه وان كان انشاء لكنه يرفع حكم كوجوب الصوم مثلا فلما لا تلزم بل لو كسهم
موقوف على ان لا يلحقه رافع غاية الامر ان التأبيد يدل على كون المصلحة في الابد والرفع ينافيه وقد مر
ما فيه فلا نعيده ولم يذكر دليل المجوزين القائلين بان ابدا ظاهر في عموم الازمان فيجاز تخصيصه كما يجوز

سائر التخصيصات فان التخصيص في الازمان كالتخصيص في الاعيان لانه خارج عن محل النزاع فان التخصيص دفع
والكلام في رفع الثابت وفي الدفع لا بد من اقتران دليل التخصيص وفي الرفع لا بد من تراخيه فان اراد
التخصيص الحقيقي فغير النزاع وان يجوز ذلك فالقياس غير جامع فتدبر نعم ان صح التخصيص بالمتراخي فهو
نسخ مع تخصيصه بالبعض ولا يستلزم ذلك رفعه وفي التحرير والحق ان لزوم الكذب في الاخبار كقوله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم الجهاد ماض الى يوم القيمة فلذا اتفق على عدم جواز نسخها فالخلاف في غيره
مما تغير معناه ككفر زيد بخلاف حدوث العالم وهذا يرشدك الى ان وفاق الحنفية في عدم صحة نسخ واجب
مستمر انما هو فيما هو خبر معنى او هو مما وفي العضدي حرر النزاع بان التأبيد ان كان قيدا في الفعل
مثل صوموا ابدا فالجمهور على جواز نسخه وان كان قيد الوجوب وبيانا لمدة بقاء الوجوب واستمراره فان كان
نصا مثل الصوم واجب مستمر ابدا لا يقبل خلافه والا قبل وحمل ذلك على المجاز ثم التخصيص عن التناقض
بمنوع اذ لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابدية وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب
صوم مقيد بزمان وان لا يوجد الوجوب في ذلك الزمان كما تقول صم غدا ثم تنسخه قبله والمص لم يتعرض له فقال
واما جعل الابدية قيدا للمطلوب لا للطلب فبعيد ولا اللفظ الظاهر خلافه وثانيا ان الكلام في المنسوخ والاحكام المثبتة
هو نفس النهي وهو للدوام وثالثا ان مقتضى الفحص كما هو جواز نسخ الفعل المؤبد كذلك الوجوب المؤبد فان
قلت قد مر من المص في اوائل البحث ان التأبيد قيد الفعل حيث قدم على كونه قيد الوجوب وايضا اورده
في سلك الادلة فما وجه التوفيق قلت ذكر ذلك مشايعة للقوم وقد اشار اليه فيما قبل حيث قال ولو سلم
انه قيد الوجوب وهو الحق وانت تعلم ان عبارة العضدي فيها مناقشة وقيل هنا ان صوموا ابدا والصوم
واجب مستمر ابدا سواء في الجواز للنسخ وهو الحق والوجه قد فهم اما وجه جواز نسخ صوموا ابدا فمذكور
صريحا واما وجه جواز نسخ الصوم واجب مستمر ابدا فهو انه ان قيل لا شبهة للتناقض ثم هو نص
في الاستمرار وهو لا يمنع احتمال نسخه باقوى منه فلا مانع والعقل يجوزه فانه لا تناقض في التكليف المؤبد

المؤبد فنسخه بعد وانفصام عنه اصلا لا فرق بينهما الا بالخصوصية وحيث عرفته واذ جاز نسخه بالدليل الواضح فهذا
مثبت في الجواز كما لا يخفى مسئلة يجوز النسخ لا الى بدل من حكم شرعي سواء كان تكليفيا او غيره واحترز به عن
الاباحة الاصلية فان هذا البدل لا بد ان يكون حكم شرعي ومعنى المسئلة يجوز النسخ من غير بدل ثابت
مرد عليه الجمهور خلافا لقوم فانهم يوجبون البدل للنسخ وهل يجب ولو بدليل مستأنف غير دليل النسخ
متراخ عنه وفيه التحرير لا يجب فانه من الجائز ان ينسخ حكم بالرفع فقط ولم يخاطب بحكم ولكن الفحص يوجب
تحققه في عالم الواقع فان الشريعة المصطفوية الغراء لم تدع شيئا مع ان عمومات الاباحة ناطقة بثبوت
الاباحة فيما لم يثبت خصوص حكم فتدبر لنا قد وقع النسخ بلا بدل كما في تحريم النفع فان ايجاب تقديم
الصدقة عند مناجاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لقوله عز من قائل فقدموا بين يدي نجواكم صدقة فنسخ
بلا بدل كذا قالوا ولم يثبتوا الا الاباحة الثانية بل الندبية كيف لا وانها ثابتة بالعمومات فاذا ارتفع
موجب الوجوب تقاعدت ثم اذا نسخ عادت فلم يثبت بالدليل الناسخ بل المذهب ان الوجوب
اذا نسخ لا يثبت الجواز وقد مر ما فيه فيما قبل في بحث الحكم وابحاث مبادي الاحكام فالعمومات
الكاشفة سابقة على الوجوب فلا يعود في مع ان الندب ثابت بها او بغيرها فلا بد لاتمام التقريب من اثبات
ان مثبت الندب ليس مع دليل ناسخ الوجوب ولم يثبتوه واستدلوا ايضا بنسخ تحريم
المباشرة بعد الفطر وهو ايضا ليس تاما في جامع الاصول عن ابن عباس عن رواية ابي داود قال
كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب
والنساء وصاموا الى القابلة فاختان رجل نفسه فجامع امرأته وقد صلى العشاء ولم يفطر فاراد الله ان
يجعل ذلك يسرا لمن بقي ورخصة ومنفعة فقال علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالان
باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من
الفجر فكان هذا مما نفع الله به الناس ورخص لهم ويسر وفي رواية اخرى شرط الصوم عن البراء في البخاري

وغيره وفي التيسير غير صحيح لقوة السند فان قالوا انه ليس بنص في نفي الاباحة وعموم الدليل ان الناسخ انما

ان نقى ان المقصود ان المسئلة ان النسخ لا ابدال ولعل على بالناسخ جائز وان الناسخ عنها هو قوله تعالى فتاب

عليكم وعفا عنكم وهو ليس متعرضا للاباحة والحق على ذلك لكن مع ان رواية البراء كان اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم

اذا كان الرجل صائما فحضر الافطار فنام قبل ان يفطر لم ياكل ليلته ولا يومه حتى يمسي وان قيس بن صرمة الانصاري

كان صائما فلما حضر الافطار اتى امراته فقال هل عندكم طعام قالت لا ولكن انطلق فاطلب لك فكان يومه

يعمل فغلبته عينه فجاءته امراته فلما راته قالت خيبة لك فلما انتصف النهار غشي عليه فذكر ذلك للنبي صلى الله

عليه وسلم فنزلت هذه الاية احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم ففرحوا بها فرحا شديدا ونزلت

كلوا واشربوا الاية ليس بعد كما الكشف والله اعلم والمنكرون قالوا قال تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات

بخير منها او مثلها اوجب في كل نسخ اتيان المثل او الخير وهو الباطل قلنا اولا المراد اللفظ والنسخ في

الحكم بحسبان وهو الاصل ان المراد نسخ التلاوة فقط تلاوة رفعت يتبعها خير منها في الفصاحة او مثلها

واذ الكلام فيه فان اشتمل حكم هل يلزم اقامة حكم اخر مقامه فلا تثبت الكريمة والثاني ان المراد نسخ الحكم المطلق

فالمعنى ان كل نسخ سواء كان نسخ تلاوة او حكم من الاحكام الخمسة يلزم اتيان المثل في الفصاحة او

الخير وهذا المثل لا يلزم ان يكون ذا الشيء حكم اخر بل يجوز ان الاول فقط فلا مطلوب والاول

لان نسخ القران قد يكون بالسنة والتقرير بخلافه وخيرية الاول ومماثلته لا تخرج عن شيء فان القران

سواء على طبقة الفصاحة ولا يتصور الخير والمثل فيتبين ... لو سلم ان المراد نسخ الحكم في الاية فلعله لا

بل خير المكلف المصلحة جامعا ان المعنى كل نسخ حكم يلزم اتيان بالخير او المثل ولا يلزم ان يكون

ذلك الخير حكما لم لا يجوز ان يكون ازالته لا اقامة حكم اخر مقامه خيرا المصلحة فيه بالنسبة الى الحكم

المنسوخ لا يعلمها الا هو ولم يتعرض للمثل فان الزوال المحض لا يكون مثلا للحكم في الظاهر ان

المصلحة المنوطة بالحكم لا يكون منوطة بالعدم بعينها ضرورة ان الوجوب مثلا لا يتساوي وجوده وعدمه

وعدم اللهم الا ان يلتزم في الاباحة فان طرفي الفعل فيها متساويان وكذلك في ازالة الحكم مع عدم حكم آخر فانه ع
لا حرج في ايقاع احد الطرفين فتامل فيه وفي التحرير واما ادعاء ان ترك البدل من الخبر فليس بصحيح اذ ليس ترك البدل
حكما شرعيا وهو المتنازع فيه ولا يخفى عليك انه غير متجه ولعله زعم ان ادعاء ان ترك البدل الى اصل بل فالمسئلة
اخذ البدل اعم من الترك فاعترض وهو نداء من بعيد فان كان مرضيا بغير هذا المجيب وكان في
كلامه صراحة بانه زعم ان البدل اعم في الدعوى فله وجه او ارجع الى التسليم اللازم وفيه ايضا خصصه والله اعلم
ولا يبعد ان يكون مقصوده ان الظاهر من الاتيان ابدا شيء من المنسوخ فكان الوفاق اتفقوا على ان
الخبر او المثل هو البدل فبعد تسليم ان المراد نسخ الحكم فالقول بان الترك بلا بدل خير خروج من محل
النزاع ومقتضى الكريمة فعلى هذا لا يكون كلامه رحمه الله تعالى في مسلك البعد وقلت ثالثا سلمنا ان المراد نات
بحكم خير منها لكنه عام يقبل التخصيص فلعله خص بما نسخ لا الى بدل وفي التحرير تجويز التخصيص لا يوجب وقوعه في
اذ لم يثبت الوقوع فلا يضر الحكم لانهم لا يمنعون جواز النسخ لا الى بدل عقلا وفيه مثل المعروف سابقا
ان الخصم ادعى عدم الوقوع بالكريمة فيمنع دلالتها بانها مخصوصة بما نسخ لا الى بدل فلا دلالة لها على
المطلوب والجواب ان الظاهر العموم والتخصيص صرف منه الى غيره بلا دليل باعث ومجرد احتمال التخصيص غير
ضائر للاستدلال فان كل دليل سمعي بهذه المثابة وفيه انا بينا بدليل قاطع ان النسخ لا الى بدل قد وقع فاذا
كان الآية ناطقة بخلافه فلا بد من التخصيص لرفع التناقض اللهم الا ان يتشكك في ذلك التبيين وقلنا
رابعا سلمنا جميع ذلك لكنه يدل على عدم الوقوع والمدعى الجواز فلا والنزاع فيه وفي التحرير هذا التنزل تسليم لهم
لان الظاهر ارادتهم نفيه سمعا وحاصله نفي الوقوع لا عقلا بالاستدلال فانها لا تدل الا على نفي الوقوع ومن لم
يصرح بانهم نفي الجواز العقلي وكيف يدعي اهل العلم نفي الجواز العقلي والله اعلم ولكن لبعض ادلة المثبت انما
يثبت الجواز المحض كما في المختصر لان مصلحة المكلف قد يكون في ذلك وفي شرحه ان لم نقل بالمصالح فلا كلام
وان قيل بها فلا استحالة عقلا بان يكون المصالح في النسخ لا الى بدل ولعل رحمه الله تعالى لو اوجد عليها الاتفاق في هذا

المقام كما اخذ فيها ولعل المصنف لم يتعرض لهذين الوجهين من اوجه الجواب عن استدلال الخصم بما استدل
بهذا الدليل لهذه التشويشات واعلم ان شارح المختصر حرر النزاع في نسخ التكليف من غير تكليف اخر وان كان
في ترجمة المسئلة في المختصر خلافه حيث نقل عن الجمهور جواز النسخ من غير بدل قال الشارح وقد اختلف في جواز نسخ
التكليف من غير تكليف اخر يكون بدلا عنه فجوزه الجمهور ومنعه قوم واعترض عليه بان اهل الاصول في هذه المسئلة
ما زادوا على جواز النسخ بلا بدل فالصواب ان يقال من غير حكم لان ما اوردوه في ترجمة المسئلة لا يدل على خصوص
البدل ووجهه بان التكليف قد يراد به خطاب الوضع والشارح حمله عليه او فرض المسئلة في بعض جزئيات محل
النزاع كما فرض العلماء مسئلة اشتراط حصول الشرط الشرعي في التكليف بالمشروط في بعض جزئياتها وهو
اشتراط الايمان في التكليف بالفروع وفرض المصنف ان كلام الشارح على الظاهر حيث قال ودل عليه كلام
ابن الحاجب فانه استدل بالنهي عن ادخار لحوم الاضاحي مع انه نسخه مبيحا قال رسول الله صلى الله عليه
وعلى اله وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم
الحديث رواه مسلم ولا شبهة في ان الاباحة حكم شرعي فلو كان مراده بالبدل الحكم المطلق لم يتأت
له الاستدلال بالانتساخ الى الاباحة ففي ترجمة المسئلة وان وقع مطلقا فالمراد الخصوص وعلى هذا
اندفع ما اعترض عليه ان الاستدلال غير منتج للمطلوب لضده وقد عرفت انه استدلوا ايضا بنسخ الى الاباحة
وهو الاشبه اي ما حرره شارح المختصر بدليل الخصم قوله عز من قائل ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها
او مثلها فان الاباحة اقل الدرجتين الخيرية والمثلية وهذا الاقل في نسخ التكليف الى التكليف مثله في الصلاة والاباحة
ليست بتكليف واما قال الاشبه لان المماثلة ليس في نفس الحكم بل في ... الشركة في الصلوة فلجاز ان يكون المراد كما سياتي
في الحقيقة والنقل وغنية المطلوب الضامن الى ما حصل ان اداة الطرفين لا تنبو عنه بل توافقه فالاصح ان يحمل عليه وهو المنصوص
من الشافعي قال لا نسخ فرض ابدا الا وثبت مكانه فرض كما نقله بعض شراح المنهاج عن رسالته واذا كان المنصوص
من مثله فلا يتأتى فيه الاخرى ان يكون المراد في المسئلة ذلك ولما كان قال الصيرفي في شرحها انه ينقل من حظر الى اباحة

الى اباحة ومن اباحة الى حظر او تخيير على احوال الفروض قال ومثل ذلك المناجاة كما نسخ حي النبي صلى الله
عليه وعلى آله وسلم بلا تقديم صدقة ثم فرض الله تقديم الصدقة ثم زال ذلك فرد به الى ما كانوا عليه قال فهذا
معنى قول الشافعي فرض ثم كان فرض فنسخه كذا في الشرح والكشف غير ظاهر فانه يدرج في كلامه يحمل الفرض على
مطلق الحكم كما في التيسير الظاهر وبالجملة اطلاقهم وان حمل على ما دل لكن بعض القرائن الآخر كالتصريح والتصريح
من القدوة دال على ان المسئلة في التكليف فليحمل عليه والله اعلم مسئلة يجوز النسخ بأخف
من المنسوخ في المشقة او مساو له فيها اتفاقا واما النسخ بالاثقل منه فكذلك فمثل [illegible]
في الجواز عند الجمهور خلافا للشافعي والمشهور نسبة الخلاف الى بعض اصحابه وفي التيسير الى شذوذ
مفصل بان بعضهم نفوه عقلا واخرون سمعا قالوا ان اعتبرت المصلحة في التكاليف وجوبا منه تعالى
كما يراه المعتزلة او تفضلا منه تعالى على عباده فلعلها فيه فلعل المصلحة المعتبرة في الاثقل فانه وان كان اثقل
فهو اخف بحسب النتائج المرتبة عليه ويؤيده ما روي ان افضل العبادات احمزها وفي الحسنات كما
ينقل من الصحة الى السقم ومن الشباب الى الهرم والا اي وان لم يعتبر المصالح فيها فالامر اهون فيفعل
ما يريد لا يسأل عما يفعل بعد التكليف بالاخف التكليف بالاثقل ولنا ايضا الوقوع ولو لم يجز لم يقع فنسخ عاشورا برمضان
عاشورا بالمد والقصر عاشر المحرم وقيل تاسوعه ايضا والمراد الاول وبالاربعة في ان صوم يوم اخف من صوم
شهر بكثير وفي العضدي او صوم شهر اشق من صوم واحد من عشرة ايام وفي بعض النسخ من صوم عشرة ايام
وهو مشكل فان المفروض في السابق انما هو صوم عاشورا لا صوم عشرة ايام عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما
قال كان عاشورا يصومه اهل الجاهلية فلما نزل رمضان قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم من شاء صامه ومن شاء
لم يصمه وعن ام المومنين مثله بطريقين وعن ابن مسعود كذلك كل ذلك في صحيح البخاري وفي بعض نسخه
حديث معاوية السابق في الصيام سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هذا اليوم عاشورا ولم
يكتب الله عليكم صيامه وهو دليل مشهور مذهب الشافعية والحنابلة انه لم يكن فرضا قط ولا نسخ برمضان

وانت تعلم ان هذا الحديث لا يدل الا على عدم افتراض صوم عاشوراء ولا شبهة في انه اذا نسخ صدق انه لم يكتب
ويدل على ان الاسلام معاوية عام الفتح وافتراض رمضان في السنة الثانية من الهجرة مع ان كثرة الطرق
ترجحه فان قلت ان انتساخ صوم عاشوراء انقبض بشرع التخيير بين الصوم وفدية طعام مسكين ففي الصحاح الا الموطا
عن سلمة بن الاكوع لما نزلت هذه الاية وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين الشهر فليصمه وهكذا عن ابن
كان من اراد ان يفطر ويفتدي حتى نزلت الاية التي بعدها فنسختها وفي رواية حتى نزلت هذه الاية فمن
شهد منكم الشهر فليصمه وهكذا عن ابن عمر كما في البخاري قرا فدية طعام مسكين قال هي منسوخة وفيه ايضا عن عبد الرحمن
بن ابي ليلى عن اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قالوا انزل شهر رمضان فشق عليهم فكان من اطعم كل يوم
مسكينا ترك الصوم ممن يطيقه ورخص لهم في ذلك فنسختها وان تصوموا خير لكم فامروا بالصوم فيحمل قول
ام المؤمنين رضي الله تعالى عنها وغيرها لما نزل رمضان على نزول صومه مخيرا وليس المعنى انه التخيير من
صوم عاشوراء فالدليل قد تقاعد فانه من الجائز ان يكون مرادهم ذلك مع ان الانتساخ مرتين ولو بحكمين خلاف
الاصل فانه ليس كثيرا في الوجدان امتداد عبادة شهر اشق من صوم يوم واحد مع ان الاطعام لا يتيسر من الفقراء
وهم الاكثر والاضا حصول النفع مدة الشهر ليس لكل احد فبهذا الاعتبار صوم يوم اليسر فان قلت يعارضه ما
رواه البخاري عن ابن عباس يقرا وعلى الذين يطوقونه من باب التفعيل مبنيا للمفعول فدية يطوقونه
طعام مسكين قال ليست بمنسوخة هي للشيخ الكبير والمراة الكبيرة لا يستطيعان ان يصوما
فيطعمان مكان كل يوم مسكينا وفي ابي داود قال وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
فكان من شاء منهم ان يفتدي وتم له صومه فقال الله تعالى تبارك وتعالى فمن تطوع خيرا فهو خير له
وان تصوموا خير لكم ثم قال فمن شهد منكم الشهر فليصمه وفي رواية وعلى الذين يطيقونه فدية طعام
مسكين قال يكلفونه فدية طعام مسكين واحد فمن تطوع فزاد على مسكين واحد ليست بمنسوخة
فهو خير له وان تصوموا خير لكم لا يرخص في هذا الا الذي لا يطيق الصيام او مريض لا يشفى هكذا في جامع

في جامع الاصول وفي فتح القدير هذا اقوى لانه مما لا يقال بالراي بل عن سماع لانه مخالف لظاهر القرآن لانه
مثبت في نظم القرآن فيجعله منفيا بتقدير حرف السلب لا يقدم الا بسماع النبي وكثيرا ما يضمر حرف النفي لا في اللغة
العربية والقضاء ابن عباس وافقه والقضاء قوله عز من قائل وان تصوموا خير لكم ليس نصا في نسخ اجازة
الافتداء الذي هو ظاهر اللفظ فيشاركهم لكن رواة نسخ التخيير رووا انه كان من اراد ان يفطر ويخرج ذلك وهو
لا يكون بالراي فهم رووه عن مشاهدة وابن عمر بمثابة ابن عباس وان تصوموا الاية وان لم يكن نصا في
ذلك النسخ لكن بانضمام فامروا اصاروا نصا فان الظاهر ان الامر هو رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم
وحذف لا وان كان خلاف الظاهر لكن مع قرائن الطوق تؤيده يعني تكلفونه جهد الطاقة صار دفاع الظاهر مجاز
ان يكون بالراي والله اعلم وعلى هذا يثبت المطلوب ايضا ان تعيين الصوم اشق من التخيير كما لا يخفى
فتامل والله اعلم وفي التحرير والوجه انه ليس نسخا اصلا سلو ان ما تقدم من فداء اسمعيل من قول الحنفية
من ان الابدال يستدعي بقاء اصل وجوب المبدل منه وقد عرفت ما يتعلق به والحبس في البيوت الذي انتقل
من الحد كالرجم والجلد نسخ بالحد قال عز من قائل واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن
اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن الموت او يجعل الله لهن سبيلا وجعل السبيل هو
شرع الحد عن عبادة بن الصامت قال كان نبي الله صلى الله عليه وسلم اذا انزل عليه كرب لذلك وتربد وجهه
فانزل عليه ذات يوم فلقي كذلك فلما سري عنه قال خذوا عني خذوا عني فقد جعل الله لهن سبيلا البكر
بالبكر جلد مائة ونفي سنة والثيب بالثيب جلد مائة والرجم اخرجه مسلم قال البيضاوي ويحتمل ان يكون المراد به
التوصية بامساكهن بعد ان يجلدن كيلا يجري عليهن ما جرى بسبب الخروج والتعرض للرجال ولم يذكر الحد استغناء
بقوله الزانية والزاني الاية او يجعل الله لهن سبيلا بالنكاح المغني عن السفاح وعلى هذا لا يكون منسوخا وكونه تاويل
صارف عن الظاهر لا يساعده ما رواه مسلم يقتضي ان الحكم موقت الى هداية السبيل الذي هو الناسخ فيكون تخصيصا
للزمان المجهول فلا يكون نسخا بل تخصيصا والجواب انه تخصيص بالنسخ وحاصله ان هذا الحكم ثابت الى ان نسخ وهو مؤيد

للنسخ بخلاف التخصيصات الاخر وقد يمنع فتامل واما المانعون لجواز النسخ بالاثقل قالوا اولا النقل الى الاثقل
ابعد من المصلحة ولعل حاصله دعوى البداهة في اصل الدعوى وان امكن بطريق الاستدلال بان النسخ الذي
هو التشريع ثانيا لابد من ان يشتمل على المصلحة والنسخ الى الاثقل ابعد عنها فلا يجوز من الشارع الحكيم
قلنا اولا هذا الدليل منقوض بالنقل الى التكليف من البراءة الاصلية فان البراءة الاصلية اخف والتكليف
نفي اشق والنقل من الاخف الى الاثقل ابعد من المصلحة فيكون ابتداء التكليف الذي هو نقل من الخفة
في البراءة الى الاثقل ابعد منها واللازم ظاهر البطلان قال القاضي لا جواب لهم عنه ثم اقول بل لهم جواب البراءة
الاصلية ليس من الواضح ان يسمى حكما شرعيا والكلام فيه فحاصل ما ادعي ابعدية عن المصلحة هو ان النقل من تشريع
الى اخر اثقل ابعد عنها لا ان كل نقل من الخفة الى النقل كذلك فلا نقض ولا يبعد انه ليس المقصود استنقاض
نفس هذا الكلام حتى يتم انه لا يجري في هذه الصورة بل المقصود ان منشأ البعد في نسخ حكم الى اثقل منه الا
ان النقل من اليسير الى العسير لا يقبله الطبع السليم وهو بعينه متحقق في الصورة المفروضة ولكن فيه ان
لخصوصية الطرفين دخلا ايضا ففي المجموع حصل الابعدية قلنا ان كان في الابعدية عنها فلا نجد الا الاحال
التحويل من المطلق ضده بديهة وثانيا فلا وجه اصلا فهو يبقى التكليف الابتدائي من الراس وتبعد للمنافقة
مجال وقال الكرماني بان ما خرج بالاجماع فهو من صحة التكليف استدلالا بدليل على القاعدة ونقضه
المصورة بانه تخصيص في العقليات من غير فارق فهو يرشدك الى ما ذكرنا لكنه لم يقصده كما لا يخفى ولعلك
تقول فيتناقض بما في الكتاب فانه يدفع النقض بان الكلام في الحكم الشرعي فلا يكون تلك القضية
عقلية من حيث الكلية وايضا سمعية والعموم فيه ان كلام الكرماني مبناه على التسليم عمومها لانه
جعل الاجماع مخصصا فلولاه لدخل فيه ثم هي عقلية فلا يصلح الاجماع مخصصا والمص بعد تسليم العقلية
تقول ان عقليتها انما هي في الاحكام عند عدمها فلا يرد نقضا فان قيل ان التخصيص الارادة
الخاص مما هو ظاهر في العموم وهذا المعنى بعينه متحقق فيما نقل المص وكذا فيما قاله الكرماني فان حاصل ان النقل

ان النقل من البراءة مخصوص غاية الامر انه جعل القرينة الاجماع على عدم بعده عن المصلحة قلت وفي بين
لان كلام المصنف ان تلك القضية عنده بعينها في الاحكام لان الكلام فيها فلا تخصيص لما هو ظاهر في
العموم بخلاف كلام الكرماني لان الكرماني جعل الاجماع مخصصا وذلك لا يليق بالعقليات بخلاف كلام
المصنف فانه ناطق بان تلك القضية في الاحكام عنده فالبتة ليس مخصصه عنده بالاجماع ولو حمل كلام الكرماني
على ان الكل منهم قائلها اذا اتفقوا على ان النسخ عن البراءة ليس بعيدا عن المصلحة فراده كما
بعد نسخ حكم الا اشق تيقول الا انما سمي المصنف الا ان القرينة عنده الاتفاق وعند المصنف كون
الكلام في الاحكام والكمال ان نسخ لا سيما عن بعد كما لا يخفى وقلت ثانيا لا تحقق منع البعد اي لا نم ان النسخ
الى الاشق مطلقا بعيد عن المصلحة فقد يكون بعد الاخف اصلح كيف لا يمنع وهو في قوة اصل الدعوى المتنازع
فيها وكيف لا يكون الاثقل بعد الاخف اصلح وقد وقع في كثير من الصور وما وقع من الحكيم المطلق لا يقع الا
مشتملا على المصلحة والسر فيه ان الخفة والثقل في هذه الحيوة الدنيا والمصلحة المنوطة بالاحكام في دار القرار فلا
مضايقة في ان يكون الاخف مشتملا على مصلحة اخروية ثم بعده يكون الاثقل مشتملا عليها كما يكون في العكس والله
اعلم وقالوا ثانيا قال الله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وقال ايضا يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وفي النسخ
الى الاثقل من الاخف لا تخفيف فيه فلا يكون مراد الله تعالى وكذا هو عسر فلا يريده تعالى فلا يقع قلنا اولا لا نم العموم
في الكريمتين بل هما مطلقتان فلا ينافي ان يريد الله تعالى العسر وقال المصنف لا يخفى ضعفه ولعل وجهه ان
اللام ليست عاهدة فيكون للاستغراق كما تقدم فان لام الطبيعة بعد الاستغراق في الاستعمال ولئن
نزل عنه فلا شبهة في ان الجنس بعد النفي يعم واما الاية الاولى فليس فيها كلمة العموم لكن ظاهر في العموم
فانه لا فائدة في الاطلاق فان اليسر والعسر سيان وهو الوجه في الثانية واما ما ذكر ففيه شيء فان الكلام
في متعلق اليسر والعسر فارادة اليسر يعم كل امر لا في اليسر والعسر فانه من الظاهر ليس المعنى ان الله تعالى يريد كل
تخفيف وتحقيقه ان العسر واليسر اضافيان فكل شيء بالنظر الى ما تحته عسير وبالنسبة الى ما فوقه يسير فلا شبهة

الا بتبادل بل واكتفى المصرح بالاتفاق ولم يورد دليلا كما في العضدي وغيره من حديث ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى
عنها انه كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فان الحكم غير باق فان حرمة ارضاع القليل والكثير فيهما سواء
عندنا وعند الشافعي حرمته متعلقة بخمس رضعات مشبعات في خمس اوقات متفاصلة عرفا لان الاول يدل على ثبوت
صحة النسخ في الشريعة الواحدة واوضح وبالنظر الى تبكيت المشككين الثاني بين بالاستدلال فان نسخ الحكم
جائز بلا مرد واذا ثبت انتساخ التلاوة فانتساخهما بحسب ان لا يعرج على امتناعه اولان الدليل على تمام
باطنا وان لم يوجد في السند شيء وذلك لان ما في صحيح مسلم كان فيما انزل من القرآن عشر رضعات معلومات
يحرمن ثم نسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن فتوفي النبي صلى الله عليه وسلم وهي فيما يقرأ من القرآن
فانه ليس فيما يقرأ خمس رضعات كما لا يخفى الا ان يقال ان الكل منسوخ التلاوة عهده قريب حتى يقرؤه من لم يبلغه فاذا
انكشف الامر انكشاف شمس الضحى النهار تركوه فاستقر الامر على ما عليه فالدليل النسخ الاول واما النسخ الثاني
فلا يساعد عليه الشرع فعند ... فانه عندهم حكمه باق كما عرفت وينبغي ان يتبرع في هذا المقام انتساخه باطلاق
الآية التي عيانا في الرضاع وامهاتكم اللاتي ارضعنكم وبالاحاديث الواردة في امر الرضاع وموضعه الفقه او لان
الوفاق القضاء دليل وما قال فيه اطلاق في شرح الشرح انه نصب الدليل في غير محل النزاع اللهم الا ان يمنع مفهوم العدد فيكون
نسخا للتلاوة فقط فيتجه عليه ان الوفاق لا يستدعي وضوح المدعى حتى لا يطلب بالاستدلال فمن الجائز
ان يكون نظريا او محتاجا الى ازالة الخفاء فيفتقر الى البيان والقضاء انه سوعد على وضوح الجواز فلا يساعد البتة
على الجواز الوقوعي نعم الاستدلال بهذه الفائدة الجليلة فلا يضيع لكنه يندفع عن شرح الشرح بان ترجمة المسألة الجواز
الا انه نسخ الثلث ومخالفة بعض المعتزلة من غير تفصيل ثم الاستدلال بما ذكر ايدل صراحة على انه في محل الخلاف
ولهم لا يمكن ولم يقصد ان الاستدلال في معرض الوفاق غير سديد حتى يتجه ما وجهت عليه فافهم واما قوله اللهم
الا فضعيف لان المستدل لا يمنع المفهوم ولو منعه فلا بد من الدليل عليه فيكون الدليل ناقص الدلالة مع انه في هذا المقام
من الظاهر ثبوت المفهوم فتدبر واما النسخ احدهما فقط وهو صورتان انتساخ التلاوة فقط وانتساخ الحكم

وانتساخ الحكم كذلك فيجوز عند الجمهور من اهل العلم خلافا لبعض المعتزلة فانهم لا يجوزونه لنا لا تلازم بين جواز التلاوة
وحكمه المدلول فيجوز الانفكاك بينهما فيجوز بقاء التلاوة مع ارتفاع حكمها ويجوز بقاؤه مع ارتفاع التلاوة
من البين ولنا ايضا الوقوع اي وقوع انتساخ التلاوة مع بقاء الحكم وهو ملزوم الجواز روي عن امير المؤمنين
عمر رضي الله تعالى عنه كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والحكم ثابت
بالاجماع هكذا في كتب الاصول وفي فتح القدير قال عمر خشيت ان يطول بالناس زمان حتى يقول قائل
لا نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزلها الله الا وان الرجم حق على من زنى وقد احصن اذا قامت
البينة او كان الحبل او الاعتراف رواه البخاري وروى ابو داود انه خطب وقال ان الله تعالى بعث محمدا
صلى الله عليه وسلم بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه اية الرجم فقرأناها ووعيناها ورجم رسول الله
صلى الله عليه وسلم ورجمنا من بعده واني خشيت ان يطول بالناس زمان فيقول قائل لا نجد الرجم
الحديث وقال لولا ان يقال ان عمر زاد في كتاب الله لكتبتها على حاشية المصحف ويوافق ما في الكتاب
ما اخرجه الشافعي عنه قال اياكم ان تهلكوا عن اية الرجم ان يقول قائل لا نجد حدين في كتاب الله فقد رجم
رسول الله صلى الله عليه وسلم فوالذي نفسي بيده لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فانا قد قرأناها نقله التيسير عن التقرير قيل عليه ان هذا
المنسوخ الشيخ والشيخة ليس بقران والكلام فيه لانه نقل من احاد وما نقل احادا ليس بقران كما سلف
اقول لا نسلم ان ما نقل بالاحاد ليس بقران فان القران الذي يتكلم في صحة انتساخه تلاوة فقط
كلام الله المنزل على خاتم النبيين صلوات الله تعالى عليه وعلى اله واصحابه الطاهرين بلسان جبرئيل
عليه السلام والمنقول من الاحاد كذلك غاية الامر انه ما استقر على القرانية من حيث التلاوة لا بد من
ان يكون بعد الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم متواترا لتوفر الدواعي على ما نقله كما مر وحاصل ما سبق من
ان ما نقل من احاد يقطع بعدم قرانيته فيما استقر على القرانية لا وفات سيد العالم صلوات عليه وعلى اله

والصحابة اجمعين واما المنسوخ التلاوة فقط فلا اهتمام لشأنه لفظا كالفاظ الحديث فلا يجب ان ينقل متواترا فهو بما
لم يبق متواترا على ما دل عليه قول ابي بن كعب افقه القراء في التيسير عنه رضي الله تعالى انه قال كم تعدون سورة
الاحزاب قال قلت ثلثا وسبعين او ثلثا وسبعين انه قال كانت توازي سورة البقرة او اكثر وكنا نقرأ
فيها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله اخرجه عبد الله بن احمد في زيادات المسند
وصححه ابن حبان والحاكم فان كلمة كنا تدل على ان القراءة كانت من قبل وايضا لم يكن فيما بينهم يوازي
سورة البقرة معروفا عندهم وعدم البقاء على التواتر بعروض نسخ التلاوة لا لغير القرآنية التي يتعلق
بدون الحكم ومنه اي من منسوخ التلاوة مع بقاء الحكم عند الحنفية القراءة المشهورة لابن مسعود متتابعات
في قوله تعالى من قائل لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام الاية وكذا منه القراءة المشهورة
لابن عباس فافطر فعدة في قوله تعالى من قائل فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر والاشبه ان
يكون هو الحكم في كل قراءة غير متواترة نقلا صحيحا من العدول الى العدول من الصحابة رضوان
الله تعالى عليهم سواء كانت مشهورة او ليست بمشهورة فانه لا وجه للتكذيب فانه عدل والحمل على الاشتباه
بعيد فالاقرب انها كانت قرانا فنسخ لفظها ثم حين تبين حقيقة الحال اعتمدوا عليها فان كان لفظها حكم
ولم يظهر انتساخه فحكمه باقية والا فلا وفيه ما فيه فان غايته ما لزم مما ذكرت ان يكون من منسوخ التلاوة واما
بقاء حكمها فكلا قولكم لم يظهر انتساخه فيجب ان ينبغي قلنا بل ظاهر الانتساخ ان يكون على الاطلاق قال
الشيخ ابن الهمام في فتح القدير في رد قول بعض الشافعية تعلق الحرمة بخمس رضعات بما روي خمس رضعات
انما النسخ تلاوتها لا حكمها ان ادعى بقاء حكم الدال بعد نسخه يحتاج الى دليل والا فالاصل ان نسخ الدال
يرفع حكمه انتهى وهو الظاهر من قول ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها نزلت فصيام ثلثة ايام
متتابعات فسقطت متتابعات اخرجه الدارقطني قال اسناده صحيح نقله المص عن التقرير والحاشية

اي شبهة فان اسناد السقوط بل ولا ظاهر ثم علا سقوطه مع طوله فدلالة هذه القراءة على التتابع منتفية او ضعيفة

جدا واما اثبات الزيادة بها وان كانت مشهورة على الكتاب المنافي له على الاطلاق ليس مما ينبغي نعم ان محمله القراءة

لغير المتواترة وان معناها منسوخة التلاوة من احسن المحامل واما الاستدلال بها على ثبوت حكم مخالف

لاطلاق الكتاب او غير مخالف فمحل اشتباه واما نسخ الحكم فقط فانه الاعتداد حولا متلوة ارتفع حكمها

بانه التربص باربعة اشهر وعشر اما الاول فقوله عز من قائل والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن

بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وفي صحيح البخاري ان الاولى منسوخة بالثانية وقد مر مفصلا من قبل في مسئلة

وقوع النسخ في شريعة واحدة ومنكري نسخ التلاوة بدون الحكم وعكسه قالوا لولا النص الناطق به لحكم لا افادة

والا كان من قبيل المهمل والحكم يثبت بالنص فلا يوجد الا به فبينهما تلازم كالعلم مع العالمية في التلازم فلا

يعقل تحقق العلم لشيء بدون عالمية العالم به وبالعكس واذا تلازما فلا يمكن الارتفاع احدهما مع بقاء الاخر فلا نسخ

التلاوة بدون الحكم ولا نسخ الحكم بدونها والجواب بمنع ثبوت الاحوال كما في شرح المختصر مشايعا له في تفصيله

انه استدل فيه بان التلاوة مع حكمها كالعلم مع العالمية فاجيب بمنع ثبوت العالمية فانه فرع ثبوت

الاحوال وانه باطل عندنا فليس العالمية امرا وراء قيام العلم بالذات غير متوجه لانه اي للان قولنا كالعلم

مع العالمية تنظير صرف في التلازم الظاهر ولم يبق من علية حقيقة تتطرق المناقشة فيه الى الدليل ولئن تنزل عنه

فلا يبعد ان تقول ان الحال هي الواسطة بين الموجود والمعدوم والتفحص فيها يوضح بطلانها الا ان يكون

النزاع في اللفظ وهو الاظهر كما يلوح من اقاويل جمهور القائلين بها والقصر بها والتفصيل في موضعه

من كتب الكلام والحكمة ولا ريب في تحقق امور ادعوها احوالا كالوجود والعالمية فلكن مرادهم في هذا

المقام معنى العالمية الذي تحققه مسلم كقيام العلم مثلا فنفي العالمية بناء على نفي الحالة غير متعلق بالمقام

كما لا يخفى واذ قد ظهر ضعف ذلك الجواب اشار الى الجواب المحقق الذي خرج عليه القوم بقوله بل الحق ان

ذلك ابتداء الالتقاء او تفصيلا انه ان اريد التلازم في البقاء فهو ممنوع النص لحكمه في الابدية وقس على المقدمة

فقوله عز من قائل والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا
وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج الآية واما الثانية ٤

الاخرى فممنوع فانه قد وضح بما لا مجال للشك فيه تخلف احدهما عن الاخر في البقاء وان اريد التلازم في الابتداء
او الاعم فمسلم ولا تقريب كما لا يخفى قيل في حواشي ميرزاجان على العضدي واقول يمكن الجواب عن الدليل بوجه اخر
وهو انه فرق بين الدلالة العقلية والدلالة الوضعية بمقتضى انه يمكن تخلف المدلول عن الدال في الاولى دون الاخرى
الحكم واما بقاء الحكم بدون التلاوة التي يجب الخارج وان كان لا يمكن التخلف بحسب الفهم فيهما معا فنقول يجوز
بقاء التلاوة دون الحكم واما بقاء الحكم بدون التلاوة فظاهر اذ لا يلزم من عدم الدليل الخاص عدم المدلول
اذ لعله ثبت بمدرك اخر والى ما اشار بقوله وايضا الدلالة الوضعية يمكن التخلف فيها فيجوز بقاء التلاوة
دون الحكم اقول الدليل الشرعي كالعقلية في ايجاب الحكم الا ترى الى قولهم ان قول افعل هو الايجاب
المتحقق في حق المخاطب فتدبر وهو مع وضوحه يمكن ان يبنيه على انه لو لم يلزم لم يقض احد بان امره تعالى قد يكون
بلا وجوب فلا يكون المأمور مكلفا فلا طاعة ولا معصية وقس عليه امثاله لانا نقول مقصوده ان الدلالة اللفظية
في نفسها لا اقتضاء فيها للزوم المدلول للدال كما في العقلية فيجوز التخلف بين الابتداء او في البقاء
او فيهما كليهما وانما عدم التخلف لعارض ككون الدال من كلام الله تعالى الموجب لتحقق ما امر به ونهى عنه
عن ذلك ثم هذا العارض المانع عن التخلف لا يقتضي المنع عنه ابدا فلعله يمنع في الابتداء فقط لا في البقاء
كيف وقد وجدنا ما ينادي على خلافه بحيث لا يماري فيه ذو امتراء فلا اقل من ان يصح مستندا للمنع لا
هذا التوجيه وجيه في نفسه ولكنه ايل الى الجواب الحق المشهور وهو في صدد اما داب الاخر كما علمت
ولا تفاوت الا باد خال حديث حال الدلالة الوضعية فيرجع حاصله ان تول النص حكمه انما هو على
اقتضاء الدلالة الوضعية الملائمة لكلام من لا يتكلم الكلام حال عن المدلول في الخارج وهو لا يقتضي الدوام
فلا تقريب او يعم كما عرفت ولا اشتباه انه اخر اقة من الجواب الحق المشهور بتغيير حدا مع اشتماله على نحو
من الاستدراك مع ان ظاهر كلامه انه جواب اخر مستقل مع ان قوله واما بقاء الحكم دون
التلاوة ان افرد عن غيره فان بقاء الحكم بدليل اخر هو النسخ فانه بقطع النظر عن هذا الدليل الكفاء ان الحكم

الثاني الحكم باقيا فيسلك التلاوة والافتقار نفع من البين بلا بدل ثم ثبت بآخر ولا كلام فيه وانما الكلام في
ان رفع التلاوة هل هو ملزوم رفع الحكم ويمكن الجواب عنه بان المقصود بيان ان الدلالة الوضعية لا تقتضي
لزوم المدلول للدال فبقاء المدلول يجوز ان يكون بالدال فينتفي بنفيه الدال ثم انتفاضه وبقي بلى يكون
تخلل العدم بينهما فيندرج في المذكورين لنسخ احدهما فقط قالوا انا لنا ابقاء التلاوة فقط ايقاع
في الجهل لانه مظنة بقاء الحكم لان الحكم انما يستفاد ابتداء او بقاء به ولذلك يستدل على بقاء الحكم
الآن بها والايقاع في الجهل غير معقول من الحكيم المنزل كلامه للاهتداء عبيده وايضا ان ابقاء التلاوة
بدون الحكم عبث لان فائدتها اي فائدة المتلو الافادة وهي منتفية فهو عري عن فائدته المقصودة
للمتكلم وهو العبث وهو تعالى منزه عنه وهذا الدليل بصريحه يدل على امتناع نسخ الحكم فقط وقد يجري في
عكسه ايضا بانه يوهم رفع الحكم لان التلاوة له واذا قدر نفعه ان نفع فيوقع نسخها فقط الناس في
الجهل وايضا يكون عرية عن الفائدة لانه لم يفد ثبوت حكم ولا رفعه هكذا في شرح الشرح قلنا اولا لا نم
بطلان الايقاع في الجهل والعبث فانه فرع التحسين والتقبيح العقليين ونحن منعوه فانا نجوز التكليف
بالمحال وتعذيب المطيع وتنجيب العاصي وقلنا ثانيا لو سلم التحسين والتقبيح العقليان فلا تجهيل مع
الدليل الدال على انتساخ حكم التلاوة الباقية بدون الحكم فالواقع في الجهل مقصر بنفسه فلا خلف وحاصله
منع لزوم الايقاع في الجهل فانه نصب دليلا واضحا وقلنا في الملازمة الثانية ايضا انها ممنوعة كيف
الاعجاز بنظمها والتلاوة التي هي من العبادة وجواز الصلوة بها ووجوب التطهير للمس واستحباب
للقاري من الفوائد فلا عريها عن الفائدة الملزوم للعبث وبمثله نقول من الاجزاء في الدعوى الثانية
لا نم ان نسخ التلاوة فقط يوهم رفع الحكم فان الذهن المتوقد يتنبه بفراسته بانتفاء التلازم في البقاء
انه انما تقصد بها الافادة في الابتداء وهو حاصل فيجب بما يقتضي المصلحة الانتفاع بالحكم ويرتفع المنوط
بالتلاوة ولا نم ايضا العراء عن الفائدة فانها اذ نزلت افادت صحة التلاوة ووجوب الحكم ثم نعاوده نفسها

لا بآخر فالتلاوة وان ارتفعت من البين فهي باقية في اثبات الحكم فلا عبث وان اريد مجرد الاعلام الناشي
عن سوء الفهم فبطلان التالي ممنوع فان القرآن يهتدى به كثير واعلم ان المصنف لم يورد الجواب المشهور لقوله
ذكره صلى الله عليه وسلم لانه كغير متحرر فيبنا وان الشرع قد ورد بنفي العبث في فعله جل وعلا والتجهيل فانه
وصف ذاته تعالى بالهداية ونفي الاغواء بالمرة مسئلة جاز نسخ ايقاع الخبر بان يكلف الشارع جل
وعلا احدا باخبار شيء كوجوده تعالى وايمان زيد وكفر ابي جهل وحرارة النار واحراقها ما جاورها من
الفواكه ثم ينسخ فيخبر برفع ذلك التكليف اتفاقا واما الوقوع فغير ظاهر واما نسخه اي نسخ ايقاع
الخبر بالمعنى الذي عرفت بايقاع نقيضه بان يكلف بعد ما اخبر به بنقيضه كنقيض الاشياء المذكورة فممنوع
الحنفية والمعتزلة مطلقا فقالوا لا يجوز في التحرير فمنع المعتزلة لاستلزام القبح كذب احدهما بناء على حكم
العقل ومنع الحنفية مشترك ولعله لم يوجد التصريح منهم والمصنف بنى على اصولهم اذ نعتقد فهو كالتصريح
ولذلك ترى اصحابنا ينسبون بعض الاحكام مع المخالفين الاستنباط وقد مرت الاشارة
الى ذلك في باب المحكوم فيه او يوجد التصريح منهم وقوله مطلقا معناه مطلقا عن التقييد بالماضي د
الحالية والاستقبالية والدوام وكونه مما يتغير معناه او لا يتغير وقيل في التحرير مطلقا لا يتغير معناه كحدوث
العالم يعني ان المنع في عدم التغير وفيه ان اتحاد الزمان يجب في التناقض المعتبر وبغيره سواء والتفصيل
اي التناقض هو عدم اجتماع الخبرين في الصدق والكذب فلا بد من ان يكون احدهما كاذبا
والاخر صادقا ولن يكون كذلك الا باتحاد الزمان فالكلام ههنا في النسخ بالتكليف بالاخبار
فهذا التكليف لا يكون الا بما لا يجتمع مع الخبر الاول ولن يكون الا باتحاد الزمان فيهما
فلا اثر للتغير وعدمه اصلا ضرورة ان احدهما كاذب فيلزم التكليف بالكذب ولا يبعد ان يقال ان
مراده رح بالنقيض المنافي بالنظر الى الظاهر مفهومه فحينئذ الحاصل ان ما لا يتغير رفعه ينافيه وما يتغير
رفعه قد يتحقق معه بان يكونا في زمانين فمجوز النسخ بايجاب الاخبار بهذا الرفع نفي ان كان متغير المدلول

منه المدلول فقد لا يجوز النسخ بانكار الاخبار بنقيضه المتضمن زمانه فلا يكون كلامه واقعا والجواب انه نعم حاله
من حال عدم التغير لان المنشأ واحد فمرجع التطويل في الكلام بكى النحرير بغير لا اشارة تنبيه
تكلف وينبغي ان يراد بالنقيض هنا المنافي فان التكليف بالكذب غير جائز مطلقا وهل يجوز
نسخ مدلول الخبر بنقيضه تفصيل فان كان مما لا يتغير كوجود الصانع فلا يجوز نسخه اصلا لان رفع الواقع
غير معقول او كان مدلول الخبر مما يتغير فالجمهور على انه مثل اي مثل ما لا يتغير في عدم جواز النسخ وقيل يجوز
نسخه مطلقا عن الماضوية والاستقبالية وعليه الامام الرازي والآمدي وقيل يجوز النسخ في
المستقبل واختاره البيضاوي لنا كما اقول ان النسخ رفع او بيان انتهاء امد الحكم الاول
وعلى التقديرين لا يجوز اما عدم الرفع فلان الواقع لا يرفع وهو ظاهر ومع ذلك قد بين بانه يلزم اجتماع
النقيضين وفيه ان الرفع الذي هو حقيقة النسخ ليس الا العدم الطاري وذلك ليس حقيقة رفع الثابت
على ظاهره الثبوت عن الواقع يقبل العدم الطاري بلا شبهة وقد قدمنا ما يفيد ذلك في اوائل بحث
النسخ واما عدم البيان فلان من شرطه لولاه لدام الحكم وهذا لا يتصور الا في الانشاء حقيقة او حكما كا
لاخبار اللازمة للانشاء ولان اللفظ هناك اي في الانشاء موجب لحكمه الى ان يمنع مانع كالناسخ قبل التمكن
فيمكن فيه بيان ان امده الى حين بخلاف الاخبار فانه حكاية محضة عما في الواقع ليس يحقق بالاخبار فليس لولاه
لدام فلا يعقل فيه البيان والاصلح ان نقول ان النسخ رفع للمنسوخ عن ساهرة الواقع بحيث يكون
ثبوته الذي كان مرتفعا وهو غير معقول بديهة او عدمه الطاري وليس نسخا مطلقا فان انعدام حكم
بانعدام شرط التكليف كالطهارة ليس نسخا بل النسخ اعدام مضمون دليل لولاه لدام فيكون الانقطاع
عنه هذا المعدوم وهو لا يتصور في الاخبار فان قيام زيد اذا ارتفع بقعوده فليس قيامه دائما ودوام الاخبار
والنسب فيه انها حكاية محضة فدوامه او انقطاعه بعدم دوامه وقاطع غير لفظه قطعا فان سميتم الاخبار بقعود
زيد بعد الاخبار بقيامه نسخا فلا مشاحة في الاصطلاح فالنزاع يرجع الى اللفظ فافهم واستدل

في المختار بدليل ضعيف بلزوم الكذب بمعنى انه لو جاز نسخ مضمون الخبر للزوم الكذب في احدهما لان الناسخ و
المنسوخ متنافيان والشارع منزه عنه وما قيل على ان الكذب لا يتعلق بالمستقبل لانه قد يقع وقد
لا يكون الخبر المستقبل كاذبا مثاله تعيش زيد ثم قبل موته فلم يتعيش ضرورة ان الخبر هو المحتمل للصدق
والكذب فلو لم يكن المستقبل كاذبا فلا يكون خبرا اذا اختلف وايضا انا نقطع بان الخبر المستقبل فيه
حكاية عن الوقوع في الازمنة الاتية فان كان كذلك فهو صادق والا فكاذب فدعوى عدم تعلقه به مكابرة
صريحة كيف لو كان كذلك لم يحرم الكذب ولم يجب تصديق الانبياء عليهم السلام خصوصا نبينا واله الطاهرين في
الاخبار عن المستقبل وفيه شيء والاولى انه يتعلق به التصديق فيجب والتكذيب فيحرم ويكفر اقول في
لزوم الكذب على التقدير المبان نظر وحاصله ان النسخ ان كان رفعا كما عليه البعض فلزوم الكذب
فان الخبر الاول لم يقع حتى ساعة الواقع فهو الكاذب والا كما عليه الفقهاء والحنفية فالناسخ كاذب
وان كان بيانا امد الحكم الاول فلزوم الكذب ثم فان الزمان متعدد ولا كاذب بين مختلفي الزمان
تقول لنعيش [illegible] الى الابد مثلا لا كذب بتبيين ان المراد منه ان الابد الزمان الكثير من متعارف [illegible] وكذا
اذا لم التقيد بالابد فان الزمان المستقبل فيه اجزاء فيجوز الغرض في جزء وعدمه في جزء وقس عليه الماضي
والتفصيل ان النسخ هو العدم الطاري وهو لا يمكن ان يلحق مضمون الخبر والا لكاذب اصلا فان
الخبر المفروض الا انسلخ مهملا عن الزمان المحدود او الدوام في الماضي او المستقبل فلا لزوم للكذب
اصلا والا فالناسخ ان كان متضمنا لدلالة الزمان كلا او بعضا فالكاذب البتة ان لم يكن الناسخ بيانا
ان امراده بالحكم الاول بعض ذلك الزمان الذي هو غير زمان الناسخ وان كان بيانا كذلك فلا كذب اصلا
فدعوى لزوم الكذب على الاطلاق ممنوعة بلا مرية فالنسخ ان كان رفعا لا يلزم الكذب ايضا مطلقا فانه
الكاذب ان رفعا فهو العدم الطاري فبالاولى ان ياتي انه الكاذب لم يقع [illegible] على ثبوته الذي له قبل لزم
الكذب والا فلا يلزم لانه يمكن ان يلحقه العدم الطاري او بين المراد فان الخبر الاول الى زمان النسخ

الثالث والمجوزون لنسخ الاخبار قالوا اولا لو قيل انتم مامورون بالصوم كذا ثم نسخ جاز اتفاقا والنسخ ههنا في ان انتم
مامورون خبر فكان نسخ الخبر واتفق عليه الكل فالانكار لو وقع منه شبهة للقصور المحض ثم هو لا يخلو
من نحو تعرف فكانه يعرف ويكرر قلنا لا نسلم فانه لم ينسخ الخبر فان وقوع الامر واقع وانما النسخ للامر والخبر عنه
وتفصيله ان هذا الخبر يلزمه وجود الامر بالصوم كذا وصحة انتساخه محال لا امتناع نسخه ثم هو ليستدعي بقاء عدم
مضمون هذا الخبر عن الدوام فان قالوا ان انتساخ هذا الامر صحيح فهو خارج عن محل النزاع فلا يضر
اصلا وان قالوا ان انتساخه يلزم انتساخ مضمون هذا الخبر فان ارادوا ان ثبوت مضمونه الذي
كان قد ارتفع فهو خلاف الواقع فان كونهم مامورين واقع البتة فالواقع لا يرتفع وان ارادوا ان ثبوت
مضمونه الاحتمالي ثم ثبوت مضمون نقيضه بوجود ناسخ الامر كالنهي مثلا فهذا حق ولكنه ليس نسخا لان النسخ ارتفاع
ما يدوم مدونه وهو انما يتحقق في ذلك الامر ولا يوجد في الخبر الا لازم له ضرورة ان ثبوت كونهم مامورين
يستدعي هذا الايجاب بل الايجاب الامران لم ينسخ وهو في نفسه لا يقتضي الدوام فلا يكون انقطاعه بالاخبار عنه لولاه
لدام نعم يلزم ذلك فيظن في بادي الراي ان مضمون الخبر كذلك فافهم جدا والمجوزون لنسخ مضمون الخبر
قالوا ثانيا يجوز اتفاقا عنيا وسيكم معاشر المنكرين له انا افعل كذا ابدا ثم نقول اردت بالابد سنة
ولا نسخ الا ابطال الكلام الاول بانهاء زمانه قلنا ذلك تخصيص لا نسخ فانه اذا قيل اردت
بلفظ الابد السنة مثلا فالفعل كان متعلقا بها من الابتداء ولم يكن ظاهرا وانما ظهر بهذا البيان الان
واين هو من النسخ فانه رفع لما كان ثابتا اي عدم له في الزمان الثاني فهو لا يكون الا تخصيصا فانه قصر
المستوعب على البعض من الابتداء فان سميته نسخا فلا مشاحة فنحن في واد وانك في واد
فلا فرق بين هو مراد قيل في حواشي الفاضل ميرزاجان على العضدي المتراخي لا يكون تخصيصا بل
نسخا وتفصيله ان قوله ثم نقول يدل على ان هذا القول صدر بعد الاول بمهلة على ما يدل عليه كلمة ثم وقد
عرفت في الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ تراخيا دون التخصيص وقد مر في تعريف النسخ

ان قيد متاخرا يعني متراخيا احتراز عن التخصيص فانه في تحقق التراخي لا يكون تخصيصا بل نسخا اقول انه
اي قوله اردت سنة دفع لما يتوهم ان تحقق فيمتنع منه من الابتداء لا رفع للثابت اي عدمه بعد
بعد تحققه والازم تغلب الواقع وذلك لان مضمون افعل ابدا الوجوب لكان فعله دائما غير منقطع اصلا في
الواقع فقوله بعد حين اردت سنة لو كان رفعا له لكان رفعا للثابت وهو كما ترى وكل دفع لما يتوهم
دخوله منه ولو كان متراخيا فتخصيص لا نسخ فيكون قوله ذلك تخصيصا البتة على كل حال وبهذا القدر تم
الجواب ثم اشار الى دفع ما عسى ان يتوهم ان مثله يمكن ان يتكلف به في الانشاء نحو صوموا ابدا
والمقصود منه السنة مثلا فان نسخه يدل عليه قوله وفي الانشاء لما كان اللفظ محدثا بالحكم الذي
نيط به كان التراخي موجبا للرفع عندنا فيكون لانهم بعد صوموا ابدا رفعا لا لايجابه مع ابدا فلا يصلح ايضا نفي ان
يكون رفعا بعد ثبوته فقولك نحو صوموا ابدا المقصود منه السنة قلت ان اراد بلفظ الابد السنة مثلا
في الايجاب ابتداء فهذا ليس نسخا لانه دفع لا رفع والازم ان يكون كل تخصيص في الانشاء نسخا في العموم
وهذا كما ترى وانما نقول بالنسخ اذا كان الايجاب متعلقا بالصوم ابدا ثم رفع وهو مخصوص بالانشاء دون
الاخبار فاصوم ابدا ان اراد وقت الاخبار مدلوله ثم بعد حين كشف عن خلافه فهو كاذب بلا شبهة
ثم هذا الكشف ان كان مفاده انه كان اراد بالابد السنة وقت الاخبار فهذا ايضا كاذب والا فلا
مفاده انه اراد الان فهذا خبر اخر مكذب للاول وان اراد من الابتداء السنة فالخبر صادق
لا شائبة للنسخ اصلا فالحكم من الابتداء اصوم السنة وقوله بعد كاشف عنه لا غير فلا رفع فلا نسخ
بخلاف الانشاء فافهم هذا واضح لكنه لم يوف بحل شبهة طرأت للقائل كما ذكرنا وانما هو معارضة
او اثبات مقدمة ممنوعة لكن لو تم المنع بالاستدلال لتطرق الشبهة اليه ونحن نفصل الامر لك تفصيلا
فنقول اولا لا حاجة لنا في تقرير الشبهة الى اثبات تراخي هذا القول بلا احتياج اليه فانه من الظاهر انه
لو لم يكن متراخيا فلا شائبة للنسخ اصلا فانه تخصيص البتة لانه دفع بلا مرية وان سمي مثله نسخا فكل تخصيص

فكل تغيير كذلك بيغيب فقوله اردت سنة متراخيا ثم لقول لا تخصيص متراخيا عندنا اصلا وان
كان تلك الارادة من الابتداء مع نصب قرينة ظاهرة او خفية فهي المخصصة في الحقيقة وقوله اردت سنة
بعد حين كاشف عنها فلا شبهة للنسخ اصلا وان كانت مع انتفاء القرينة فذلك القول هو المخصص
وهو جائز عند غيرنا كان تعيينه متراخيا اي المخصص جائز عندهم فلا نضيرهم وقولهم ان في النسخ تراخي
دون التخصيص معناه ان نفس التخصيص الذي هو القصر على البعض لا يكون متراخيا اصلا وانما
المتراخي هو المخصص اي الدال على القصر الواقع من قبل مقارنا للمجموع وعلى هذا فقس الاحتراز عن
التخصيص فافهم وعندنا هو كلام الفحول ليس مسامحة عند اهل المجاورة فلا يحتاج الى الجواب اصلا لانه تكلف
والله اعلم واعلم انه ربما يستشكل التفرقة بين التخصيص الزماني في النسخ على تقدير ان يكون
بيان انتهاء المدة المعلومة للشارع بل التحقيق انه لا فرق بين العبارتين القائلتين النسخ هو
الرفع او بيان الانتهاء على ما قدمناه مفصلا والتفصي ان الزمان ان كان مذكورا في الحكم فان اريد به بعضه
فهو تخصيص والا فهو نسخ والمكلف مكلف بذلك المقيد وبعد حين ارتفع ذلك التكليف وعلم الشارع
مدة عمره غير ضار لكونه ارتفاعا فالحالة منوطة بالحكم اصلا وان لم يكن مذكورا اصلا فلا فرق ظاهر فتامل
جدا او المجموزين نسخ الاخبار الا الانشاء الا الاخبار بالاحاديث قالوا لنا ما ننسخ قال تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وقال الله
ان لك ان لا تجوع ولا تعرى وقد قال بعدها سواتهما والجواب لا نسلم ان مضمون الخبر محا الانشاء
الى تعالى محوه وان سلم العموم له فهو مخصوص بما لا يقبل المحو ولا الاثبات فتخصص بما لم يصح وقوله تعالى
ولا تعرى مقيد بعدم مخالفة الاوامر للمكلف والله اعلم يجوز نسخ الكتاب كما عرفت في نسخ
العدة بالحول بالاعتداد باربعة اشهر وعشر او نسخ الخبر المتواتر بالمتواتر ونسخ خبر الاحاد كقوله
صلى الله عليه وسلم الا كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونهيتكم عن لحوم الاضاحي ان
تمسكوا فوق ثلاثة ايام فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ الا في سقاء فاشربوا في الاوعية ولا تشربوا مسكرا

بالاجماع ص

هكذا في كتب الحديث ونسخ الآحاد بالمتواتر اتفاقا جرى ههنا على ما هو حقيقة الحال وهو ان النسخ لرفع حكم ثابت
وعلى التقدير ان يكون النسخ عبارة عن رفع حكم مدلول بما هو مساو له في القوة وحاصله ان النسخ من شرطه
التعارض ففي صورة توهم النسخ نقول ان الآحاد متقاعد عن الحجية اما المتواتر اي نسخه بالآحاد
فمنعه الجمهور منهم ما نعوا التخصيص بالآحاد واكثر مجوزيه خلافا لشرذمة قليلة مجوزة لنسخ المتواتر بالآحاد كتجويزهم التخصيص
وقد حرر بناء على ما هو من الالفاظ مشاكله لما هو المصرح في غير هذا الكتاب والمناسب لما سيأتي من ادلة الخصم ان نفي
المتواتر بالآحاد كما عليه الجمهور لانه اي التخصيص جمع للمتواتر والآحاد فان التخصيص دفع فانه افادة
انه المراد من المخصوص فاتفقا فلا مضائقة في ثبوته بدليل هو اضعف منه الا النسخ ابطال فلا يجوز لانه ابطال
ابطال الاقوى بالاضعف وعندنا لا يجوز التخصيص ايضا الا بعد ان يخص المتواتر اما الاول فلان التخصيص تغيير
المخصوص بلا شبهة وعندنا العام قطعي وتغيير القطعي بالظني لا يجوز وكيف يعقل ترجيح الاضعف فقولهم دفع قلت
نعم لكنه مع تغيير وابطال لمدلول الدليل بما هو لولاه لكان على غير هذا الطرح وهو مستلزم لترجيحه وقد عرفت ما فيه
واما العام المخصوص فقطعي فقد رجع بالتخصيص الى الظني فيعاد ولا فيجوز فالاصلح للجمهور ان يقولوا ان العام
ظني والآحاد كذلك فلا مضائقة في التخصيص ثم الاصلح في هذا المقام ان يفصل ان المتواتر ان كان
واضح الدلالة كالخبر فلا يجوز التخصيص ولا النسخ وان كانا مختلفين فيما فيجوز كل ما كان يكون الخبر واضح
الدلالة والمتواتر ضعيفها فانجبر نقصانه بكونه خبر واحد بقوة الدلالة وانتقص قوته بالتواتر لضعف
الدلالة فاعتدلا وان كان المتواتر واضح الدلالة والخبر ضعيفها فلا يجوز لتغيير مراتب الضعف والتيسير
جدا فالاصلح التوط بالقطعية والظنية كما قدم من قبل بان المتواتر مقطوع والآحاد مظنونة والمقطوع
لا يقابله المظنون فالمتواتر لا يقابله الآحاد بل يكون اضعف منه فلا يجوز النسخ والا ترجح الضعيف
على القوي وما يرد ان المتواتر وان كان قطعي الثبوت لكن لا يلزم منه ان يكون قطعي الدلالة من الجائز
ان يكون ضعيفها بالنسبة الى خبر الواحد فيعتدلان والتفصي بان المسئلة مفروضة فيما اذا كانا

وهما في الدلالة متساويان وقد ورد الاشارة اليه قبيل في حواشي ميرزا جان على العضدي اولا
ما ورد الاشارة اليه عن قريب ان التواتر لا يستدعي الا قطعية المتن لا الدلالة فارجع اليه وثانيا ما قال اني
بيان رواه عنه بعض شراح المنهاج واشار اليه بقوله فيه نظر لان المتواتر والآحاد قطعيا حدوثا
ظني بقاء الا ان كل دليل سواء كان متواترا او غيره قابل للنسخ فيحتمل ان لا يبقى احتمالا ناشئا عن
دليل بل قد لا يدل على المتواتر كالامر والنهي بل الاوامر والنواهي لا تدل على الاستمرار وانما هو باستصحاب
الحال او بعدم المزيل فلا جهة للقطعية فيه والنسخ باعتبار الدوام وقد عرفت غير مرة ان النسخ ليس
الا قطع الاستمرار فالظني انما قابل مثله فلا مضايقة في رفعه اقول في الجواب عنه المتواتر قطعي حدوثا
ظني بقاء كما عرفت والاحاد ظني حدوثا لكونه خبر واحد يحتمل امورا تمنع القطع شكي اي مشكوك بقاء
لان اصل ثبوت الحكم مظنون ولو كان قطعيا لكان بقاؤه مظنونا فعلى تقدير ظنية البقاء
المتفرع على الازل فيكون مشكوكا فلا مساواة بينهما فلا تعارض لابتنائه على التعادل فلا يصلح
مزيلا لما هو اقوى وفيه ما لا يخفى فانه من الظاهر ان احكام الاحاد مظنونة البقاء والا لم ثبات لنا
الاستدلال بالاحاد اصلا لان المشكوك ليس بحجة والصحيح ان معناه انه منسوب الى الشك
لقربه منه بان يكون ظنيته انزل من ظنية المتواتر فكانه مشكوك فلا تعادل فلا نسخ فهو مبني
على ما هو من المصرح في مواضع ان ترجيح الضعيف على القوي غير معقول فيهما واذا كانا ظنيين
فاحدهما اضعف فلا مزيل وفيه نظر لان العضدي قد صرح انه يبعد اشتراك الظنية لا يعتبر
التفاوت فيكل على السواء وهو وان كان مخالفا لمقتضى العقل لكن اعتباره لا يخلو عن شيء وهو
المعمول في مسائلهم الخبرية فانهم يقدمون الآحاد على النصوص فيخصصونها او يقيدونها فلا يبعد ان يعني
ويرجح في المنزع فللقائل ان يقول ان كلامه على القوم والاشبه ان نفس ثبوت الحكم في
المتواتر لما الى الابد قطعي ومثل الابد اذ هو ظني لا يثبت به الرفع فان المرفوع قطعي وان ثبت فقل

ان حكم المتواتر دائم اوباق في الازمنة الاتية ان لم يطر دمزيل وهو قطعي ولا ريب في ان الطاري ان
كان مظنونا يلزم ازالة القطعي بالمظنون فافهم وثانيا انه لو فسر النسخ ببيان امد الحكم فالنسخ
يرجع الى نوع تخصيص وفي التخصيص اذا جاز فليجز النسخ ايضا وقد عرفت ما يتعلق به عنقريب وثالثا انه لو عمل
بخبر الواحد عمل بالدليلين لان حكم المتواتر كان ثابتا قبل النسخ وحكم خبر الواحد يثبت بعده ففيه
جمع بينهما لانه كان كل منهما في وقت واذا لم يعمل بخبر الواحد يبطل حكمه بالكلية بل يلزم تكذيب العدل
واولوية ما اوسط من ابطال احدهما بالكلية والجواب عنه ان شرط العمل هو عدم المعارض الاقوى بل
عدمه مطلقا فالجمع بلا دليل ثم فيه ابطال المقطوع بما هو محتمل الثبوت وقد عرفت غير مرة الا ان يكون ال
اي الخبر الواحد قوة كالمشهور عند الحنفية يعني لا تعارض بينهما الا عند وجود قوة فيه مفيدة قطعا
لقرائن ملتصقة به او ظنا قويا قريبا من القطع كالخبر المشهور عندنا فانه يجوز به النسخ فان الزيادة
بخبر الواحد المشهور جائز وهي نسخ عندنا ويتجه عليه بالاستعانة بما شيد اركانه في وقع قوله اذا
جاز اي المشهور وان كان له قوة لكنه انزل من المقطوع بلا شبهة فلا يعارضه ولا يخلص الا ان يرام
افادته قوة قوة المتواتر كالاحاد المقرونة بالقرائن المعنوية والمجوزون لنسخ خبر الواحد للمتواتر قالوا
اولا ثبت التوجه في الصلوة الى البيت الحرام وهو الكعبة شرفها الله تعالى بعد قطعه الى بيت المقدس
اي بعد ثبوت التوجه الى بيت المقدس بالقطع بخبر المنادي لاهل قباء عن البراء ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان اول ما قدم المدينة نزل على اجداده او قال على اخواله من الانصار وانه
صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهرا او سبعة عشر شهرا وكان يعجبه ان يكون قبلته قبل البيت
وانه صلى اول صلوة صلاها صلوة العصر وصلى معه قوم فخرج رجل ممن صلى معه فمر على اهل مسجد وهم راكعون
فقال اشهد بالله لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الكعبة فداروا كما هم قبل
البيت الحديث اخرجه البخاري ومسلم وابو داود والنسائي كما في جامع الاصول وفيه روايات

وفيه روايات مذكورة فيه وقد قرره رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويدل عليه ما أخرجه الطبراني عن
تويلة بنت مسلم قالت صلينا الظهر والعصر في مسجد بني حارثة واستقبلنا مسجد ايلياء فصلينا
ركعتين ثم جاءنا من يحدثنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استقبل البيت الحرام فتحولت
النساء مكان الرجال والرجال مكان النساء فصلينا السجدتين الباقيتين ونحن مستقبلون
البيت الحرام فحدثني رجل من بني حارثة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اولئك رجال آمنوا
بالغيب والمنادي كان واحدا واعلم ان التوجه الى المقدس كان مقطوعا فوق مقطوعية المتواتر واذ
قد جاز انتساخه بخبر الواحد فانتساخه بالطريق الاولى فالدليل مفهوم الموافقة ولا يبعد ان يقال
ان المسألة ان المقطوع هل يجوز ان ينسخ بما هو دونه ومن جزئياته انتساخ المتواتر بالآحاد
دائما او دلالة المقطوع في ايدينا هو المتواتر فيكون الدليل تجري في جزئيات موضوع المسألة وبخبر
والنسخ المتواتر بالآحاد قالوا ثانيا كان رسول الله عليه السلام والصلوة وعلى آله واصحابه الطاهرين
يبعث الآحاد لتبليغ الاحكام مطلقا من كونهم بالغين مبلغ التواتر او غير بالغين الى النقص منه جدا
مبتدأة او ناسخة والاشبه انه تمسك بقوله مطلقا والمبعوث اليهم كانوا متعبدين بها وربما
كان فيها النواسخ لما قبل من القرآن وغيره مما ثبت ثبوته والجواب عنهما خبر الواحد قد يقترن
بما يفيد القطع من القرائن الخارجة وسيأتي في مبحث السنة مفصلا ونحن ما ادعينا ان كل متواتر غير
منسوخ بالآحاد كيف ما كانت بل الذي ندعيه ان خبر الواحد بما هو خبر واحد لا يصلح ناسخا ولذلك لو كان
المتواتر ظنيا في الدلالة وخبر الواحد واضحا فيها يصلح الناسخية بلا مرية وكذلك لو كان خبر الواحد مقطوعا به
بانضمام القرائن يصلح ناسخا وما نحن فيه كذلك لان نداء منادي بحضرة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم
على رؤس الجماعة في مثل هذا الامر العظيم الشأن قرينة الصدق عادة وموجب المصير الدفع التحرز
عن الغلط او تساهل والاشبه عدم التحرز ويدل القطع بالتساهل وقد يجاب كما في التحرير منه

الاطلاق المذكور فانما يتم اذا ثبت ارسالهم النسخ حكم قطعي عند المرسل اليهم ولم يثبت اذ ادعى قطعية البيان
واعلم ان علماءنا رحمهم الله تعالى قد جوزوا النسخ القوي ظنا كالمشهور بما هو ادنى منه كالمتواتر فلا حاجة
لهم في ابداء القرائن المحققة في المنقول بل يكفي ثبوت قوة الظن فهو مما لا شبهة فيه فيما نحن فيه ونحو والاشكال في
المتواتر بالاحاد وقالوا ثانيا قال تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي الاية فهو محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة
او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به نسخ تحريم كل ذي ناب من السباع بخبر
الواحد كما رواه مسلم كل ذي ناب من السباع حرام ونحوه كالحية والعقرب مثلا وحمله على
التخصيص كما في حواشي الفاضل ميرزا جان على العضدي لانه اهون من النسخ بعيد لانه قد حصر بالاستثناء
ثم النفي نعم فيه موكدا وبالا استثناء النفي وهو مناف لما مر ان العام المخصوص مستقل او غير مستقل ظني
ولانه انما يحمل على الافراد الظاهر ان ما اوحي اليه بما سوى هذه المحرمات في الظهور ولا ضرورة داعية اليه
واهو ... النجاسة اذ اوجدنا لقرينة والظاهر ان تحريم سوى ما في الاية من الامور وغيرها مما لم ينزل دفعة كما
يشهد به الفحص في الاحاديث فلا بد من ان يكون بعضها ناسخا قلت اولا المعنى لا اجد الان محرما
على طاعم الاية كما يدل لفظ المضارع فانه ظاهر في الحال ولئن نوقش فيه فلا شبهة في ان دخوله
فيه واحد محتمليه فلما رفع تحريم الاستقبال والظاهر ان الميم زائدة من الناسخ بل كلمة لا النافية داخلة
ان المعنى لا اجد اليوم محرما الا كذا فالمحرم اللاتي نزل على النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم في ذلك
الحين المذكورات ونحو ما لم ينزل عليه صلى الله عليه واله وسلم تحريمه وتحليله فالتحريم بعد ليس رافعا لحكم فلا
النسخ فيه وقلنا ثانيا لو سلم فرفع الاباحة الاصلية ليس بنسخ فتدبر ونحن لو سلم ان التحريم فيما المذكور
بعد رفع له فان حكم المستثنى على ضد حكم المستثنى منه فالميتة وامثالها او حرمت فغيرها
ليس محرما فالتحريم بعد هذا فيكون رفعا ولكنه ليس رفعا لحكم شرعي فان عدم وجدان التحريم فيه لا يدل
على ان يكون حلالا او ماذونا فيه لعدم التحريم بل يجوز ان يكون لعدم خطاب التحريم وعند انعدام الخطاب

وعند انعدام الخطاب لا احرام اي لا احلال شرعا فهو رفع الاباحة الاصلية فانه عند فقد الدليل انما في سعة وهو
ليس بنسخ فلا تغفل فان استشكل المقصود بان حكم الشارع بعدم حرمة شي ان لم ينقض
حرمته فما بال التقرير نقيضه فانه من الجائز ان لا يكون الدليل المبيح او المحرم نازلا ولذلك لم يمنع
المباشرين ولا يبعد ان تقول في هذا المقام ان ههنا ليس حكم الشارع بعدم التحريم اصلا و
انما حكم بعدم وجدانه صلى الله عليه وعلى آله وسلم تحريم غير المستثنى وعدم الوجدان غير ظاهر
في التحليل بخلاف التقرير فتدبر وقلنا ثانيا ما اشار اليه بقوله ومنع ابن الحاجب التحريم لانه مالكي
وحاصله منع تحريم ذي ناب فما ظنك بنسخ الكتاب وافقا لان التحريم ثابتا فمنعه في غير موضعه فلا يبعد
ان يورد على المختصر ان منع ذلك لا ينفع فاجاب بان ابن الحاجب مالكي وعنده لا تحريم فهو في محل من المسامحة
وقلنا رابعا ان العام يجوز ان يكون مخصوص البعض كالمذكورات في الكتب السابقة وعلى هذا التقدير
ظنيا فيجوز انتساخه بخبر الواحد وانما يحتاج الى هذا التكلف على طور الحنفية وعلى ما اختير من قبل ان العام
المخصوص مطلقا ظني فلا يحتاج الى مخصص زائد مستقل فان هذا العام لحقه الاستثناء فهو ظني وانما
عندنا واما عند غيرنا فلا حاجة الى شي فان العام مطلقا ظني عندهم مسئلة يجوز نسخ السنة بالقرآن
عند الجماهير منهم محققو الشافعية وهو الصحيح قول الشافعي المنع عقلا او سمعا في بعض شروح المنهاج ما هو المنصوص
في الرسالة والتفسير اختلف اصحابه فقيل الاولى نفي الجواز العقلي ونسب الى الحارث المحاسبي وعبد الله بن سعيد
القلانسي من كبار اهل السنة ويروى عن احمد ايضا وقيل نفي الجواز الشرعي وهو قول ابي حامد وابي
اسحق الاسفرايني وابي الطيب الصعلوكي وابي منصور وقيل لم يمنع العقل والسمع لكنه لم يقع
قال السبكي ونص الشافعي لا يدل على اكثر منه وحيث وقع النسخ للقرآن بالسنة جمعها
قرآن عاضد لها يبين توافق الكتاب والسنة او نسخ السنة بالقرآن فمعه عاضده توافقهما انتهى
وقد سدد الامام الرازي في المناقب على الاخير وانما قال والاصح لان الآمدي وامام الحرمين و

عاطم

وابن الحاجب روى عنه قوله انما التوجه الى بيت المقدس في الصلوة ليس في القران فقال بالسنة لانه لا ادا

ونسخ بانه التوجه بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام وقد وضح بعض شراح المنهاج ان توجه النبي

صلى الله عليه وعلى آله وسلم الى القدس يجوز ان يكون بيانا لمجمل الكتاب لقوله عز من قائل واقيموا الصلوة

وامثاله فيكون الحكم المنسوخ مضافا الى الكتاب فالكتاب نسخ مثله وكذا حرمة المباشرة في ليالي رمضان نسخ

بقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وانتم لباس لهن علم الله انكم كنتم تختانون

انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالان باشروهن الى الآخر عن ابن عباس قال كان الناس على عهد رسول

الله صلى الله عليه وسلم اذا صلوا العتمة حرم عليهم الطعام والشراب والنساء وصاموا الى القابلة فاختان

رجل من نفسه فجامع امراته وقد صلى العشاء ولم يفطر فاراد الله ان يجعل ذلك يسرا لمن بقي ورخصة ومنفعة فقال

علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم الآية فكان هذا مما نفع الله به الناس ورخص لهم ويسر اخرجه ابو داود

ومثله في البخاري ثم حرمة المباشرة ليست في القران فهي في السنة وكذا نسخ صوم عاشوراء بقوله عز من قائل

فمن شهد منكم الشهر فليصمه كما في كتب الحديث كما عرف في مسئلة النسخ بالاثقل وتجويز كون الناسخ سنة وقد

عاضدها القران او تجويز كون المنسوخ هو حرمة المباشرة والتوجه الى بيت المقدس من منسوخ التلاوة

وهما اعتراضان الاول حاصله منع كون الناسخ هو القران بل من الجائز ان يكون سنة والقران عاضدها

القران لم يشتهر والثاني منع كون المنسوخ سنة فمن الجائز ان يكون قرانا منسوخ التلاوة فلا نسخ الا القران.

وايضا يجوز ان يكون من الشرائع السابقة وقد نسخه الشريعة المباركة الا ان يحقق جمع بعده جدا مندفع بان معلوم

التاخير او التقدم محكوم عليه بالناسخية او المنسوخية اجماعا ووجه البعد انه احتمال محض مخالف للظاهر الذي السنة

لو كانت قبل الآية ناسخة ثبت لان النسخ امر عظيم ومنسوخ التلاوة من الاحكام قليل جدا والاول بعيد فهو احتمال

بعيد عن صار لان الظن بالمسئلة حاصل ولم ندع انها يقينية والشرائع السابقة ليست حجة عندنا الا اذا

قصه الله تعالى او الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم والظهر فاحتمال محض ومع هذا هو مخالف للاجماع فان

فان كل ما هو معلوم التأخر عن غير معلوم غيره وهو معارض له دليل فهو ناسخ له وكذا كل ما هو معلوم التقدم كك
منسوخ وان شئت فقل انه لو اعتبر امثال هذا الاحتمال لما يتعين لنا ناسخ ومنسوخ الا ما نص صريحا
نص من الشارع بالناسخية والمنسوخية فان تلك الامثال من الاحتمالات قائمة والتكاد لظهر
ضرورة علمنا بها في بعض المواد القائم فيها امثال تلك التجويز وقيل على ان الاجماع انما هو فيما يصلح
الناسخية والمنسوخية والسنة اذ ليست صالحة للانتساخ بالقرآن فليست داخلة في الاجماع قلنا
لانه ح ان المجمع عليه هو الاستلزام للنسخ واما الناسخ بالذات فلا دليل على من الاجماع ومنه لو سلم الاطلاق
الا ان التعين فيما يصلح النسخ الى آخره قال المصنف التحقيق ان الناسخ في الحقيقة هو الموجب
في الاول وهو الكلام النفسي والدال عليه كما يكون تارة متلوا يكون غير متلو واما الاجماع فانما يكون
دليلا على الدليل وتفصيل المقام ان الحكم انما يتعلق بنا بالبلوغ الى الامة من رسول الله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم بوحي متلو وغير متلو واذا بلغنا ضربا متعلق الحكم فهو الموجب بهذا المعنى وهو الناسخ
كك فقولنا ان السنة تنسخ بالقرآن بهذا المعنى واذا عرفت فاعلم ان انتساخ السنة بالقرآن
ليس مما يأباه العقل والقواعد الشرعية فان كلا منهما حكم الله على السواء فلا منافاة في ان ينسخ احدهما
بالآخر فاذا علم حكم بالسنة اجمالا او تفصيلا ثم نزل آية معلومة التأخر ولم نظهر تحلل دليل آخر موافق
لها علم بالضرورة انها ناسخة في كون منسوخه والاجماع على مثل هذا الناسخ الذي يقول فيه انه
بالذات ولا شبهة في انه لو لم يتعين لنا ناسخ ومنسوخ بمثل التقريب لاختل كثير من الاحكام فافهم و
لعمرك كلام المصنف عليه هنا ما يتعلق بالادلة الثلاثة ويرد على الثالث خصوصا ان قوله تعالى فمن
اذ ليس ح شهد منكم الشهر فليصمه ليس معارضا للايجاب صوم عاشوراء فلا يكون ناسخا بالذات بل هو بيان للمنسوخ
والناسخ هو السنة القولية ومنكرون نسخ السنة بالقرآن قالوا اولا قال الله تعالى وانزلنا اليك الكتاب
لتبين للناس الآية ما نزل اليهم وهو يدل على ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مبين للناس

بالقرآن فهو مبين اي ما به البيان والبيان لا يرفع فالقرآن لا يرفع قلنا اولا البيان بمعنى التبليغ كما في المعنى
انزلنا اليك لتبلغه وذلك لان التبيين هو الاظهار والتبليغ اظهار وان لم يساعد عليه منقول اي المعنى
انزلنا اليك لتظهر ما نزل اليك التبليغ وهو التبليغ ولا ريب في انه لا ينافي نسخ السنة بالقرآن اصلا وقلنا
ثانيا لا نم ان المبين لا يكون ناسخا لان النسخ ايضا نحو من البيان لمدة الحكم المحدودة عنده تعالى
المجهولة عندنا وقلنا ثالثا لو سلم ان البيان غير التبليغ وانه ينافي النسخ فانما يرفع السنة لا بمبينة
لا بغيره وهو الظاهر ترك الفهم والتاويل باعتبار الخبر او الحكم والاشبه ان ضميره لا يرفع الى القرآن او
ما نزل والصيغة معلومة والحاصل ان القرآن لا يرفع شيئا مما هو مبين عنه وهو من القرآن ويجوز ان
يرفع ما هو غير مبين عنه وهو من القرآن وتفصيله ان المعنى ان الانزال الى رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم ليبين به ما هو ثابت من الاحكام وهو بيان له ورفع به ما هو مرفوع به والخلاصة انه لم
يدل الآية على القصر والبيان لكل شيء وفي حواشي الفاضل ميرزاجان على العضدي اقول لا يذهب
عليك ان ما دل عليه الآية من كونه عليه السلام وعلى آله مبينا لو سلم منافاته النسخ فانما ينافي كون كلامه
ناسخا ظاهرا الا كون ما نقل عنه تعالى ناسخا مع كونه منقوضا بما هو متفق عليه من نسخ القرآن بالقرآن
والسنة المتواترة بمثلها بل جريانه هنا اظهر ولا يبعد ان يقال ان هذا الدليل على عدم جواز نسخ القرآن
بالسنة وهو المسئلة الآتية فانه ظاهر الانطباق عليه ففيه تحريف الكلم عن مواضعها فلك ان تقول
ان ظاهر الآية ان المقصود من الانزال ان يبين المنزل اليه لا ان يرفع به فهو ظاهر الانطباق
على هذه الدعوى ولا ينتقض بنسخ السنة بمثلها نعم ان كان ظاهرا في قصر الفائدة في التبيين
به كل شيء لا ينتقض بنسخ القرآن بمثله والا فلا دليل لهم على دعواهم واذا عرفته فلا تحريف فانه كما يدل
بظاهره على هذه الدعوى يدل على الاخرى فليكن دليلا عليهما كما في المنهاج وان وقع التصريح منهم
ان الدليل على الدعوى الثانية فقط فالامر كما قال ولا يبعد من شاهد عليه ثم ان الانطباق عليهما انما

عليهما انما الظهر ظهورا اذا كان المنوي ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم شانه التبيين فقط
فلا يكون رافعا لشيء وهو منقوض بنسخ السنة المتواترة بمثلها والظاهر ان المنوي ان شانه
تبيين الاحكام بالكتاب المنزل فلا يكون ناسخا فدعوى الظهور في ذلك غير بينة والاخرى
والخصوم المنكرون لنسخ السنة بالقرآن قالوا ثانيا فيه اي في نسخ السنة بالقرآن تنفير للناس
لانه يوهم ان الله تعالى لم يرض بما سنه هو صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو مناف للمقصود من البعثة
فلا ينبغي ان يقع او يصح قلنا لا نم ان فيه تنفير الناس عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لانه اذا علم انه
صلى الله عليه وعلى آله وسلم مبلغ لشعائر الله تعالى فقط اي ليس مخترعا من عنده نفي فلا نفرة
رح وقد علم ذلك فلا نفرة وذلك لان السنة والقرآن على السواء في كونه من الله تعالى للمتقين
غاية الامر ان احدهما راعى النظم دون الآخر فالنسخ انما هو نسخ الله تعالى لما انزل اليه صلى الله عليه
وعلى آله وسلم المصلحة اقتضت تبديل الاحكام فالنفرة ان وقع فمن سوء الفهم فهو من الشيطان الرجيم
مسئلة يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو عكس ما تقدم خلافا للشافعي قطعا يعني ان فيها
له قول واحد وهو المنع كما في بعض شروح المنهاج ان امام الحرمين والآمدي نقل عنه في نسخ السنة
بالكتاب قولين والجزم بامتناع العكس وكلام المص مشعر بان له في المسئلة قولين وهو موقوف
نفي كلام المصرح ايماء الى سوء الاشعار المذكور لنا انه ممكن لذاته كما يشهد به الضرورة وليس ممتنعا
بالغير لان الاصل عدمه اي عدم الغير واما الحاصل عدم التحقق ايضا قد يكون ممكنا لذاته وما نحن فيه
ليس من هذا القبيل لان عدمه بالغير من الدلائل الكاشفة عن سبب معدوم وليس في ايدينا وايضا
لان الاصل عدم الغير فليس مما الظاهر انتفاؤه وبمثله يستدل على الدعوى الاولى اولم يتعرض به للاكتفاء بما
ذكر ههنا او لا لانه يفيد الوقوع فيدل على الجواز قطعا بخلاف دليل الوقوع الذي ههنا فانه
مخدوش كما ستسمع واستدل على المختار ايضا بان لا وصية لوارث نسخ الوصية للوالدين

والاقربين وحاصله ان الوصية للاقارب ثابتة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا
الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين الاية وقد نسخ بقوله صلى الله عليه وعلى
اله وسلم على ما رواه ابو داود وابن ماجه ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث في
قول جماعة منهم الجصاص وفخر الاسلام ومن المتاخرين صدر الشريعة بل الناسخ اية المواريث يوصيكم
الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة
فلها النصف ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث
فان كان له اخوة فلامه السدس من بعد وصية يوصي بها او دين قال الزجاج الاجماع على ان نفي
الوصية نسخ اية المواريث شرح وجه فانها لا تعارضه لان مقتضى المواريث ان الورثة من تركة الميت
حظوظا كذا بعد الوصية وهو لا ينفي الحقوق الثابتة باسباب اخر كالوصية فلا تعارض فلا نسخ
ولا ايضا انه موكد للوصية فانه بعد من الناسخ فالظاهر ان تقدم الوصية والدين ثم يعطى من الباقي الورثة على
الفرائض وهو المنطوق لاية المواريث وفيه وقع ما وجه به النسخ من ان الله تعالى فوض الوصية الى
العباد اولا بقوله خير من قائل كتب عليكم اذا حضر الاية ثم تولى بنفسه فقال يوصيكم الله الاية وقدره
على خطوط معلومة لا يزاد ولا ينقص لعلمه تعالى انه الموصين عن المقادير ومن هو الانفع فصار بيان المواريث
هو الايصاء لانه بيان لذلك بعينه فانتهى حكم تلك الوصية كمن وكل غيره باعتاق عبده ثم تولى بنفسه
فالحديث معرو وقد نقل ان ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال ان الذي نسخ اية الوصية اية
المواريث اخرجه البخاري لانه من الظاهر ان قوله بالراي وقد دل الدليل على عدم نسخها فلعلكي
محمله ان المواريث دليل فهم النسخ الية كما في صوم عاشورا النسخ فمن شهد منكم الشهر فليصمه وفي
التي وهو موقوف عليه رضي الله تعالى عنهما ولم يجري بالراي فيه فاذا دل الدليل القاطع على عدم صلوحها
الناسخية يجب العمل بموجبه فما يجري فيه الراي لم يجب على المجتهد ولا يبعد ان يقال ان القول بنسخها

ان القول بنسخها موقوف على الظاهر فلم يجوز الا بالدليل المسموع فحكمه بالنسخ كانه بالسمع الى الايصاء
المفوض الى العباد ولولاه يتوهم ان الاعطائية تعالى كل ذي حق حقه بيان ان حقوق الورثة لم يثبت الا بايصائها
ولا يخفى ما فيه من تكلف واعترض على هذا الاستدلال بانه ان لا وصية لوارث من الاحاد وقد تقرر ان
خبر الواحد لا ينسخ المتواتر فلا يجوز نسخ الكتاب به اتفاقا الا ان يدعى الشهرة في هذا الحديث وهو كما
الادعاء المذكور من الحق الصراح لتلقي الامة جميعا لها بالقبول فيجوز النسخ به الكتاب على مذهب
الحنفية فانهم رووا نسخ الكتاب بالمشهور لكن قال ابو زيد لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة
الا من طريق الزيادة على الكتاب وهذا النسخ ليس من طريق الزيادة بل هو نسخ الكتاب بالمرة على الاخفى
فلا يجوز به النسخ وهو المشهور منهم فانه بالمشهور ما جوزوا الا الزيادة كما يظهر بعد التتبع وقيل
الاوجه ورفع التحرير الوصية الاستدلال على الوقوع ان نقل انهم اجمعوا على بطلان الوصية للوالدين
والاقربين والاجماع على الحكم المتاخر دليل وجود الناسخ لان الاجماع لا يصلح ناسخا فاجماعهم علامة على
دليل رافع للمتقدم وليس النسخ بقران بالاستقراء فهو سنة لان القياس لا يصلح ناسخا للكتاب
وهو طريقة علم الهدى ابي منصور الماتريدي وصاحب الميزان وبه يبطل دعوى ان الناسخ الاجماع على ان آية
المواريث ههنا كذا في التيسير اقول لو تم هذا الدليل لدل على جواز النسخ بالاحاد بان يقال ان الاجماع
دل على التحقق سنة ولم يثبت متواترة والا علمت ولم يخف على احد فهو من الاحاد والاية الثانية في التفسير
وفيه نظر فانه من الجائز ان يكون خبر واحد محتفا بالقرائن موقعة للعلم وهو الظاهر فان اجماع الامة
على خلاف الواضح ليس الا من دليل يعادله وهو المتواتر ولم يحقق فهو خبر واحد كذلك فان اراد
الاحاد ما يشمل هذا الاحاد فبطلان التالي ممنوع والا فالملازمة والحاصل ان الاجماع كاشف عن
دليل واضح مثل المنسوخ والقياس لا يصلح لانه لا يصلح الوضوح كذلك بل الاصلح لان من شرطه ان لا يخالف
الكتاب فهو السنة الواضحة ويقرب منه ما قال الا ان يقال لعله متواتر عند الصحابة والاجماع على النسخ بها تم من الكبير

صلى الله عليه وعلى آله وسلم والتواتر يختلف بالنسبة الى قوم دون قوم فمع الملازمة ممنوعة وما قلت في بيانه انها ليست متواترة
والا لعلمت الى آخره قلت ان اردت ليست متواترة بالنسبة الى المجتهدين فممنوع قولك والا لعلمت الى آخره ان اردت لعلموا انهم
حق وبطلان التالي ممنوع وان اريد التواتر بالنسبة الينا اي من بعدهم وكذلك العلم فهو غير نافع فانه من الجائز ان
يكون في الاصل متواترة ثم بالاجماع وقعت الكفاية فلم تتوفر الدواعي على نقلها فنزلت الى الآحاد والله
اعلم والمنكرون لنسخ القرآن بالسنة قالوا اولا قال تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها
دل على ان كل شيء يأتي بدله خير منه او مثله والسنة ليست بخير ولا مثل بالنسبة الى القرآن فلا يكون ناسخه والثاني
دل على ان الآتي بالناسخ هو الله تعالى والآتي بها الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم والآية اشعار بقوله والا
الله ذات بعينها فلا يكون ناسخه قلنا اولا النسخ في الآية ان نسخ النظم والخيرية والمماثلة والبلاغة
فلا نسخ التلاوة الا بدل هو خير منه او مثله وثانيا ان النسخ هو نسخ الحكم والخيرية والمثلية [illegible] ما ذكر
ومن الجائز ان يكون السنة اقل من سورة اقصر مثلا القرآن وثالثا ان غاية ما لزم منه ان بدلها يجب ان
يكون خبر الواحد مثلا ففي الجائز ان يكون الناسخ هو السنة ثم البدل من القرآن كما في صوم عاشوراء
مثلا ورابعا ان المراد النسخ في الحكم والخيرية والمماثلة بالنظر الى مصالح المكلف ولا مضايقة فيه فانه ربما
يكون الثابت بالسنة خير للمكلف من المنسوخ الثابت بالكتاب في المصالح الاخروية او الدنياوية
في التخفيف واليسر مثلا لكن واعلم ان بعض الاجوبة يتنزل فان فيه التزام البدل في النسخ وقد عرفت
فيما سلف هذا ما يتعلق بالجواب عن تمسكهم الاول والجواب عن الثاني قوله والله الآتي والمبدل …
ان الثابت بالسنة الله تعالى انشأها وهو المبدل به كما سبق من المنسوخ لقوله تعالى قل ما يكون
لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي فهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم سفيره تعالى في تبليغ احكامه
تعالى الى عباده لاصلاح ارواحهم واجسادهم بالهداية الى المصالح والالهام الاتباع الى المصالح الاخروية
كما لا يخفى فما ظن من ظاهر الكريمة ان المبدل والآتي بالنسخ هو الله تعالى … ان السنة

لك خطاء محض والله اعلم مسئلة الاجماع لا يكون منسوخا بشيء من الادلة ولا ناسخا لشيء منها
عند الجمهور اما الاول فلما اقول اتفاق الكل على حكم من غير تاقيت يدل على انه حسن او قبيح لا يحتمل
السقوط والاحتمال الاختلاف عادة انما قيد بعدم التوقيت لانه لو كان الحكم موقتا فعند انقطاعه
ينقطع ولا اثر فيه للنسخ فالقابل للنسخ غير الموقت في قدم ما يليق به وقد عرف ان الذي لا يقبل
السقوط لا يقبل النسخ عندنا فالمجمع عليه لا يكون منسوخا ولاحد ان يمنع الملازمة فان الاجماع ينعقد
تحته ادلة اربعة والقضاء العادة لوجوب الاختلاف فيهم والخامس الجائز ان يكون المستند
واضحا في الثبوت كخبر الواحد مقطوعا في الدلالة فلذا لم يحتمل تخلف ولا ريب في ان مثل هذا
الاجماع لا يستدعي ان يكون المجمع عليه حسنا او قبيحا لا يحتمل سقوط الحسن او القبح وان جوز ان
يكون انعقاد الاجماع بدون المستند من الادلة الاربعة كالالهام كما سيجيء في كلام البزدوي فالمنع
اظهر فان الالهام الذي هو بتقبل الحجية اعلام من الله تعالى ولا يختلف فيه اصلا وانما الاختلاف في مقتضى
العقل كما لا يخفى فافهم وانصف وقد يستدل على المختار بما عرف من انه لو نسخ الاجماع ان صح فبدليل
ظني او قطعي وكلاهما باطل فان نسخه بالظني خلاف المعقول كما عرف ان الناسخ يجب ان
يكون معارضا والظني لا يعارض القطعي وفيه ان الاجماع قد يكون ظنيا كالسكوتي والمنقول بخبر
الواحد والجواب ان الكلام في الاجماع القطعي ولا كثيرة الاتفاق على الاطلاق كما ستطلع عليه ان شاء
الله تعالى او نسخه بنقلي فالنص متاخر لا يتصور اذ لا اجماع الا بعده صلى الله عليه وعلى اله وسلم والصلوة بضرورة
انه داخل في الاجماع ويحتمل الرجوع الى قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم ولا عبرة لفتوى غيره
عنده اتبعه صلى الله تعالى عليه وعلى اله وسلم وايضا مستند الاجماع الالهام فالهامه صلى الله عليه و
على اله وسلم اقوى واوضح فهو الحجة لا غير والادلة السمعية فالمحمول ان رجوع اليه صلى الله عليه وعلى اله
وسلم فالقول قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم فتدبر واذا كان الاجماع بعده صلى الله عليه وعلى

الہ وسلم فالسمع التاخر منه لا العقل لان السنة والكتاب والمتقدم يجعله خطاء يعني ان نسخه يستمع منقول قطعي متقدم
على الاجماع لا يجوز لانه يلزم ان يكون الاجماع على خلاف القاطع ومخالف القاطع خطاء فالاجماع يلزم
ان يكون خطاء وهذا ايضا ان النص المتقدم لا يصح ان نسخه فانه من الظاهر ان من شرط النسخ
ان يكون الناسخ متاخرا عن المنسوخ وفيه شيء لان مخالف القاطع مثلا لا يجعل احدهما خطاء كيف لا
احد المتواترين المتعارضين لا يكون خطاء وكذا المنسوخ منهما والسر فيه ان ادلة الشرع كلها صحيحة وانما
انتهاء مدة حكم احدهما في التعارض وبه لا يحكم بالخطاء يحمل واحد منها والفا جوز المصنف من قبل ان
يكون متقدما على المنسوخ والنسخ بعد مكان مع ان الشارح ادركانه في مسئلة جواز النسخ حمل التكليف ونسخه بالاجماع
اخر بعد منع اذ ولانه لا احد على قطع الدوام وادراك الانتهاء وفيه انه لا يلزم النسخ ادراك الانتهاء
بل ادراك الحكم المخالف فاذا اجمع على خلافه فقد ثبت به لزم انقطاع الاول فلزم ادراكه منه واعلم ان المشهور في
الاسند لال عند الشافعية ومن تحذوه هم ان الاجماع لا يقاطع يجعل خطاء احد الاجماعين في الاثبات
بالاجماع وقطعي العدل الاجماع على المقدم القاطع على غيره فيلزم خطاء فلك الاجماع مع تقدم الاضعف على
الاقوى وفيه نظر اذ زمان نسخ ما ثبت بالوحي وان انتهى بوفاته عليه وعلى اله وسلم لكن زمان
نسخ ما ثبت بالاجماع لم ينته لبقاء انعقاده فلا يمتنع ظهور انتهاء حكمه للمجتهدين الا ان يستحيل في العلم تبديل
المصلحة فيجوز ان يجمع على خلاف ما اجمع عليه سابقا لاحتمال حدوث مصلحة في هذا الاجماع ومنه قوى ان زمان
نسخه ما ثبت بالوحي ايضا لم ينته لبقاء زمان انعقاد الاجماع الذي هو حجة من حجج الشرع كما فانها ما ثبت
ان اجماع هذه الامة لا يكون الا على الحق وحجج مفصلات انشاء الله تعالى فلا يبعد ان ينعقد على خلافه ما ثبت بينهما
لظهور مصلحة للعلماء الراسخين بها وان لم ينقل به احد لكنه محتمل على محاذاة ما ذكر في الكتاب الا ان يكون
اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فانه اقوى لا ينسخ باجماع من بعدهم وبه صرح فخر الاسلام في باب
الاجماع من اصوله وان صرح بخلافه في باب النسخ فيه وقد اشار المص الى دفع التدافع في الكتاب فندبر

وقيل خطاء صـ

بلغ لا يبلغ ص

فقد مر في التحرير وجه بانه لا يمتنع ظهور انتهاء مدة الحكم بالالهام تعالى للمجتهدين وان لم يكن للراي مدخل في معرفته
وانت خبير بانه لا يدل الا على القول بجواز الاجماع لا عن مستند ولم يلتزمه القائل المصدر به قوله فيه نظر
لان الحجة الاجماع لا المستند ولا يلزم من نسخه نسخه على انه يجوز ان يكون قياسا فليتامل وقد ثبت
نعلم انه غير وارد لانه يحتمل ان يكون كلامه اشارة الى التوجيه المذكور في كلامه لا الى نفس كلام البزدوي بل هو
الظاهر فتامل والتفصيل ان الاجماع بدون المستند ينعقد او لا وعلى الثاني فالحكم من زمان الحكم
فقد تقرر وانما ظهر بالاجماع قوة الثبوت فهو كاشف محض عما ارشد الوحي ثم الوحي ان كان مثبتا
فهو دليله والا فان دليلا على ما ثبت بالخطاب القديم الموجب وان النسخ في الحقيقة فهو دليل وقد
مرت الاشارة اليه بما نفهم من قبل فالاجماع ان كان منسوخا فلا بد من ان ينسخ وذلك الحكم اذا ثبت
بالوحي صريحا او دلالة كما في القياس فالناسخ الكائن [illegible] ان امكن فهو ناسخ من قبل مثل الاجماع
على الحكم المنسوخ من قبل فيكون خطاء والا فان اجماعا مستنده ناسخ في الحقيقة لان الحكم
الثابت الظاهر بالاجماع الناسخ كان من قبل ولم يبين الا الاجماع الا كاشفا فالمصلح المنوط لحكم الاجماع
الاول كانت مستندا له من قبل لمستند الاجماع الاخر فالاجماع الاول كان على المنسوخ فيكون
باطلا في نفس الامر ولكن لم يكن ظاهرا من قبل بالقطع وظهر بالاجماع اثبات الان كذلك فلا ناسخ للحكم
الثابت بالاجماع وان يسمى مثل هذا او جوز الاجماع على المنسوخ نسخا فلا مشاحة الا في اللفظ
وعلى الاول فيمكن نسخ الاجماع بالاجماع وكذا السنة بل امكن نسخ افتاء واحد بالالهام فان
فتوى احد بدون المستند من الادلة السمعية ان صح فلا بد من ان يكون وجه صحته القاء الله تعالى
حكما من احكامه في قلبه بحيث يقطع انه من الله تعالى كالوحي فهو كالنور فهو حق لا ياتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه فيجوز ان يكون ناسخا للاجماع والسنة ولا يفتقر الى اجتماع الاراء ولكن
المسلم لا يجري على كيف ختم النبوة لا يجامعه فهو احتمال باطل وعلى هذا الاشاعرة بورود كلام المصنف

على صاحب التحرير فافهم جدا والضعف والله اعلم واعلم ان الفرق بين انتهاء الحكم بانقطاع موجبه كالفطر على
سهم المؤلفة مثلا وبين النسخ عسير جدا فان كل نسخ لابد من انتهاء مصلحة منوطة بالمنسوخ الا ان الفرق
بين انتهاء الحكم بانقطاع موجبه كالقطع لليد او علة موجبة له على قول احد منا وقد مرت الاشارة الى ذلك واما
وقد صرح به في التحرير في مسئلة نسخ القياس فتسميته احدهما النسخ دون الاخر لفظية وغاية ما
يعقل في هذا المقام ان الشارع ان اناط الحكم بمصلحة موجبة له وهو علة له او طرد وعلمها حيث يفهم
انه حصل منوط بها فيفهم انتفاؤه بعد انتهائها فاذا علم انتهائها الحكم بانتهائه فهو من النسخ لا غير كانقطاع
رخصة الافطار بالاقامة وانقطاع التكاليف باسرها بالموت والجنون مثلا وانقطاع وجوب
الجهاد بالاسلام وان حكم حكما مطلقا عنها في خطابه وان كان في الواقع هناك مصلحة منوطة بها
فلذلك الحكم ولكن ليس في الخطاب اثر منه بعلم انه حصل فيه ثم رفعه كان نسخا فهذا النسخ هو الذي كلامنا
فيه ويقول فخر الاسلام انه لا يبعد ان يتفرس المجتهد عن بيان المصلحة وانقطاعها واحد بعد
الاخرى فيحمل على خلاف ما في الاول ولم يبق بخطه واحد واذا السنة اقوى لا يعارضها وح نقول
ان الاجماع المنسوخ عن مستند منوط بحكمة والاجماع اللاحق عن مستند اخر دال على انقطاعها
الا ان ظاهر على المجتهدين فانتهى حكم ذلك الاجماع هذا غاية الكلام والله تعالى اعلم بحقيقة الحال
واعلم ان الفضل للصحابة رضوان الله تعالى عليهم وان كانوا اشرف ممن بعدهم وزمانهم اشرف
ازمنة من بعدهم بلا ريبة لكن الادلة الدالة على حقية الاجماع وبعده عن الخطأ غير فارقة فيكون الاجماعات
كلها سواسية فلا مضايقة في نسخ الاجماع اللاحق الاجماع في الصدر الاول نعم يرجح عند التعارض ولكنه
غير معقول ومثله مثل السنة مع الكتاب فان كون الكتاب اشرف منها في حجيته لا يمنع
انتساخه بها لان مبناه على اثبات الحكم قطعا وهما فيها على السواء فافهم والمجوزون لكون
الاجماع منسوخا قالوا اولا اختلف الامة على قولين فصار بعد اجماع على ان المسئلة اجتهادية اي يجوز

اي يجوز الاخذ لكل منهما ومع هذا يجوز الاجماع على احدهما منهم وممن بعدهم فاذا اجمعوا على احدهما بطل جواز
الاخذ لكل منهما بل وجب الاخذ بواحد هو المجمع عليه لان الاجماع دليل قطعي وخلاف القطعي لا يجوز
فقيل ان يقع ما ثبت بالاجماع الاول بالاجماع الثاني وهذا هو المطلوب من جواز نسخ الاجماع ثم فيه شيء زائد
وهو كونه ناسخا قلنا اولا لا نسلم انعقاد الاجماع على جواز الاخذ لكل منهما لانه مختلف فيه فان كل امة
من المختلفين في قولين لو وجب الاخذ بما افتى به ومنع العمل بخلافه فكيف يكون مجمعا على جوازه
الاخذ لكل وقلنا ثانيا لا نسلم انعقاده بعد استقرار الخلاف على احدهما بل لا يجوز كما هو عند قوم ويجيء ما يتعلق به
في بحث الاجماع وقلنا ثالثا لو سلم الاجماع على ان المسئلة اجتهادية يجوز الاخذ لكل منهما والاجماع
على احدهما بعد الاختلاف فلا نسخ اي فلا نسلم لزوم النسخ لان الاول مشروط بعدم قاطع ينفي ان الاجماع
على جواز الاخذ لكل مشروط بعدم ظهور قاطع فحاصل المجمع عليه ان الاخذ لكل في الاجتهادية جائز ما دامت
اجتهادية اختلافية واذا حدث الاجماع على احدهما بخصوصه فقط ظهر القاطع فانتفى الشرط وبه انتفى
المشروط وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط ليس من النسخ كانتفاء وجوب الصلاة بانتفاء الطهارة من الحيض
ونحوه فتامل اشارة الى الدقة فانه ربما يتوهم انه يلزم انتفاء النسخ مطلقا وذلك لان كل حكم مشروط بانتفاء
ضده الطاري الرافع له فاذا ظهر انتفى الشرط فانتفى المشروط لانتفاده بانتفاء الشرط ليس بنسخ والجواب
عنه ان هذا الاجماع متقيد بالاجتهادية اي كونه ظاهرا غير قطعي فاذا اجمع على واحد بخصوصه انتفى
القيد وليس من النسخ في شيء وكون كل حكم متقيدا بما لم يرد ضده كذلك في نفس الامر وفي التيسير فيه نظر لان
الحق انه اذا اجمع اهل الحل والعقد على حكم في عصر بمجرد انعقاده صار قطعيا ولزمه ان يكون تاما ويكفي عدم
المانع في وقت الانعقاد اورده على ما في التحرير ولو سلم فمشروط بعدم قاطع ينفي اي يمنع انعقاده على وجه
اللزوم والاجماع على احدهما مانع وبما عرفت لا يعرف له وجه واما الثاني وهو ان الاجماع لا يكون ناسخا
لشيء من الادلة خلافا لابن ابان وبعض المعتزلة فللحنفية اي فالدليل عليه لعلمائنا الحنفية رحمهم الله تعالى انه لا محل

للرأي في انتهاء مدة الحكم في علمه تعالى بل بالوحي وحاصله ان النسخ هو انتهاء مدة الحكم فلو كان الاجماع
ناسخا لكان المجمعون منتهين ولا مدخل للرأي في معرفة انتهاء مدة الحكم المعلومة عنده تعالى و
انما يعرف ذلك بالوحي اقول للتقريب فان غاية ما لزم هو ان الرأي لا يستقل بغير المنتهى بالوحي لا مجال
له فيه ان معرفة مدد الاحكام وهو حق ولا يلزم منه نفي مجاله في ذلك المستند ان بمعونة الوحي فليجز ان يكون
المجمعون يعرفون ذلك بها فان الاجماع بدون المستند لا يجوز واذا لزم لعل المستند معرف لهم مدد ما فانهم
وايضا ان زمان النسخ ما ثبت بالوحي وان انتهى لكن زمان نسخ ما ثبت بالاجماع لم ينتهِ [illegible]
ولم يذكره هنا اكتفاء بما مر والمقصود ان الاجماع لا يكون ناسخا لغيره من الادلة واما انتفاء نسخه
المستلزم انتفاء منسوخيته الاجماع بنفسه فقد يعرف حاله مما سبق وقد عرفت ان المستند لا بد من ان
هو الوحي فلا لازم ان يكون للرأي دخل في معرفة المدة بدون الوحي نعم فالناسخ من قبل والاجماع قرره
فالمنسوخ كان منسوخا من قبل بل نسخ بعده وعند الاجماع ليس الا حكم الناسخ واذا انعقد تقرر فانه قبله كان
محتمل الاجتهاد والاختلاف فكان لمساغ الاخذ بالمنسوخ فانقطع ذلك وليس من النسخ في شيء وان
اكتفى بالاصطلاح على مثل كون هذا الانقطاع نسخا فلا مشاحة ولكن لا غاية به على المقصود فانه لا مدخل
لحديث عدم مدخلية للرأي في ادراك مدد اعتماد الاحكام فانه يكفي ان تقول ان الاجماع بدون المستند غير جائز
[illegible] فاذا ادار وورد الدليل على ذلك فالدليل ... كونه ناسخا ملزوم مدخلية الرأي واللازم باطل في
على المقصود بذلك المستند ولا بعد ان حاصل الدليل ان ناسخه اذ وضعه لمعرفة مدة حكم الحكم فذلك المعرفة بالرأي ان تقول ح
او بالوحي الثابت من قبل وكلاهما باطل لما عرفت ولغيرهم اي لغير الحنفية عطف على الحنفية اي والمانعين
كون الاجماع ناسخا فلغيرهم هذا الدليل ان كان الاجماع الناسخ منعقدا عن النص فهو الناسخ في الحقيقة
من قبل وهذا الاجماع كاشف له مقرر ليس بناسخ والا اي وان لم يكن الاجماع عن النص بل مستنده قياس
ان كان لا بد منه كما هو المختار فان كان الاول الذي هو دليل الحكم الثاني وهو الاجماع ناسخا حكمه فالاجماع

فالاجماع خطأ لانه على خلاف القاطع وخلافه خطأ بديهة ولكن ان الاول ظنيا لم يمتنع مع الاجماع نزول
نزل العمل بهذا الظني وهو الرجحان بالقطعي متعلق بالزوال وهو الاجماع لان الظني والقطعي اذا تعارضا
يسقط الظني فلا يبقى دليلا فلا يثبت به حكم فلا رفع وفيه ان كون النسخ بالنص دونه يبطل حجية
لان في النص هو الحجة وهو دخل على قوله ان كان عن النص فهو الناسخ وحاصله انه لا يلزم ان يبطل حجية
الاجماع لانه هو الدليل على حكم الناسخ لا لان الاجماع وكذلك يلزم ان يبطل الاجماع المنعقد عن نص بالمرة و
النقلي الظني ضرورة ان الحجة هو الاجماع لنا ولذلك لو لم يطلع عليه فالحكم بالاجماع عندنا وهو نقض اجمالي ودفعه
انه ربما كان ذلك النص الذي هو مستند الاجماع المفروض الناسخية غير معلوم التاخر فلا يصلح للناسخية
فنقول فهو الناسخ مم بخلاف الاجماع فانه معلوم التاخر لانه لا صحة له في زمنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم
فهو الناسخ لا غير فالجواب عن الاول ان الاجماع دليل الدليل ليس منشأ للحكم الثابت بالوحي كان
في خفاء او جلاء فقد انكشف انكشاف الشمس في رابعة النهار ونقول حتى استغنينا عن المستند فانه
كان رافعا وتقرر بالاجماع ولا اثر فيه للنسخ اصلا فان سمي هذا الكشف نسخا فالنزاع لفظي كتسمية قوله
الصحابي ناسخا او منسوخا وهو واضح فان اراد ان النص هو الحجة اللازمة المثبتة فمسلم ولا ضير في
بطلان حجية الاجماع بهذا المعنى وان اراد انه الحجة في حقنا سواء كانت مثبتة او كاشفة فاللازم م
ان الحكم له دليلان مفيدان لحصول العلم به وخفي احدهما وتجلى الاخر فيستدل به علينا فالاجماع
بهذه المثابة وامتناعه غير واجب القبول كما عرف من مسلك امام الهدى ابو منصور الماتريدي في
نسخ الوصية للاقارب بالوراثة والجواب عن الثاني ان النص ان كان مجهول التاخر
ومتقاعدا عن المستند للاثابة وكان في الواقع مثبتا للحكم رافعا للحكم المنسوخ وبالاجماع ثبت تاخره
لا لزم ان يكون المرفوع مستند الاجماع فالاجماع على الحكم الباطل عند الشارع فهو كاشف عن
بيانه وتاخره وليس انه نسخ الاجماع فتدبر وفيه ايضا ان النسخ لا يوجب الخطأ كما في المتواتر في

اصلا بل الحكم

الدليل القطعي على خلاف القطعي

هذا ان ايراد ان نقض تفصيلي مع المستند واجمالي تحريرهما ان قوله الثاني قطعيا فالاجماع خطاء
الدليل القطعي عنا خلاف القطعي ليس بخطاء وانما يكون كك لو كان سالبا له عن اثباته الحكم وان كان
مهيا له فلا فان جميع صور النسخ كك فيكون منقوضا بها فانا نقول في صورة نسخ احد المتواترين الاخر
انه على خلاف القاطع فيكون خطاء وكذا نقول في صورة نسخ خبر الواحد مثلا انه على خلاف الدليل من
الشرع فيكون خطاء والحل ما سمعت وفيه انظار انه يستلزم عدم جواز نسخ الاحاد بالمتواتر وهذا النقض اجمالي
لقوله وان كان ظنيا لم يبق مع الاجماع بانه لو صح لزم ان لا يكون القطعي ناسخا لخبر الواحد وقد مر من
قبل ان جوازه بالاتفاق والملازمة ظاهرة فان خبر الواحد لم يبق مع المتواتر لان شرط العمل انتفاء
الاخر ويمكن ان يكون منعا وما ذكر مستنده وحاصله انا لا نم ان كان ظنيا لم يبق مع الاجماع ولا
بل انما يبق به ما كان مظنونا وهو معنى النسخ والمستند قد سمعته اقول لو قبل الاول قطعيا او ظنيا
والاول يوجب كون الاجماع خطاء والثاني يوجب خلاف الفرض فان الظني لا يبقى فلا وجه للنسخ وقد
فرض لكفى ولا حاجة الى المقدمة القائلة ان الناسخ هو الاول وح اندفع الورود لان الاول ان
فانهما كانا على المقدمة المذكورة وقد ذهبت من البين فالايراد ان اورد فهو على ما لا يرد عليه
المستدل ثم المتناسخان هما المتعارضان لو اتحد زمانهما والقطعي والظني لا يتعارضان فلا نسخ
بينهما وهو جواب عن الورود الاخير المتضمن لمنع المقدمة القائلة ان كان ظنيا لم يبق مع الاجماع
كما عرفت بانا نتعاما بان حقيقة النسخ هو انه دليل لحكم اخر معارض له بحيث لو علم التقارن
لتقاعدا عن الافادة وان ثبت فقل لو اتحد زمانهما لتدافعان وتساقطا او رجح احدهما بمرجح
من خارج ولا شبهة في ان الظني مع القطعي ليس بهذه المثابة فان الاقوى له العبرة والاضعف ساقط
فلا معارضة فلا وجه للنسخ وان ثبت فقل ان النسخ هو انه احد المتعارضين حكم الاخر او نحو
سا ما من الاختلاف الراجع الى اللفظ والمتعارضان هما الدليلان المتساويان في القوة المعتمد ان

في القوة المتدافعان لو اتحدتا زمانا فهما والظني مع القطعي ليس بهذه المرتبة فلا نسخ وبهذا ثبت المقدمة
الممنوعة واندفع المنع ولا حاجة الى التكلم في المستند واذ هو ناقض للدليل وجب التكلم عليه ولذلك
نوقض بقوله في نسخ الآحاد بالمتواتر المتفق عليه كما عرفت انما هو بمعنى عدم البقاء والطلوع بضياء ما هو اقوى منه لا
بمعناه المتعارف الظاهر فهو مجاز فيه لا النقض لدليلنا واعلم ان الخلاف في انتساخ الظني بالقطعي لعله لفظي
فمن يرى الانتساخ لا يبعد ان يريد به رفع حكم كان ثابتا ظنا او تعينا الظني او القطعي وهو متحقق فيما نحن فيه ومن
لا يراه يزعم ما ذكرناه وهو الاشهر ولقائل ان يقول ان هو الذي ان كان ظنيا لم يبق مبني على اصطلاح ولا
يبقى القول برفع الاجماع الحكم الثابت من الشرع ظنا فانه لولا الاجماع لكان مظنون الثبوت واجب
وقد ارتفع به فما زعمنا في هذا الحكم فان ساعدت فيه حسنا بالوفاق والا فلا نعني كلامك فيه مع ان هذا التجوز
فيما والله عن البعد … وكذلك الاجماع متلاش في زمان القطعي اي ينعقد مخالفا له لانه باجتماع اراء المجتهدين
ومن شرطها اي ان لا يكون مخالفا للقطعي لان الفتوى على خلاف حكم الله تعالى غير جائز فلا تعارض
فلا يعارض الاجماع ذلك القطعي لا انه واحد والنسخ فرع التعارض فلا نسخ بالاجماع وفيه اندفع الاخبار ان
وهو التكلم على قوله ان الظني لا يبقى مع القطعي والتكلم على قوله ان الاجماع على خلاف القاطع خطأ وفيه وفي … اي
حتى قلنا ان النسخ يختص الخ وحتى قلنا وكذلك الاجماع متلاش فافهم هذا الذي ذكرنا هو المراد وتوهم
من ظاهر العبارة ان الاجماع متلاش لا عبرة به في مقابلة القاطع ولا يخفى ما فيه فان ادلة الاجماع غير فارقة
… وما يعود عن عزة لان حرمة الافتاء على خلاف حكم الله تعالى انما هو اذا كان بالرأي المحض فان كان
بدليل نصبه الله تعالى فلا بل في الحقيقة ليس على خلاف حكمه تعالى فان الدليل مناد على حكمه تعالى والفضلا لا مخالفة
في النسخ فلا اراد منهم باجماع فهم الله تعالى وتفصيله ان الاجماع على خلاف القطعي لا بد له من مستند قطعي
او ظني فالافتاء من كل من حكى المستند اي ان لم يتق احد فيعوزه فانتسخ النقل فلا شبهة الا ان الناسخ هو
المستند فان الاجماع كاشف محض والمستند بمقابل القطعي لا بد من ان يكون مثله واذا افتوا به

جميعا ظهر ان حكمه ثابت وحكم ذلك القطعي قد انقطع وعلى هذا الاجماع الى التفصيل المذكور في الدليل والمجوزون
لكون الاجماع ناسخا قالوا اولا اجاب امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه لابن عباس رضي الله تعالى
عنه لابن عباس رضي الله تعالى عنهما حين قال له كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة
فلامه السدس والاخوان ليسا اخوة حجبها قومك يا غلام فالقوم قد نسخوا حكم الكتاب لان حظ الام
الثلث كما قال عز من قائل ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولد وورثه
ابواه فلامه الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس الآية عند عدم الاخوة والاخوان ليسا اخوة
في لغة العرب فيكون لها الثلث والقوم افتوا بالسدس فحجبوها من الثلث الى السدس فنسخوه
وفي التيسير رواه الحاكم وقال صحيح الاسناد وقد مر في بحث العام قلت اولا معناه ان معنى قول امير المؤمنين
ان الاخوة الواقعة في الكتاب مجاز في ما فوق الاثنين بالاجماع يعني ان القوم حملوا فان كان له اخوة على
ما فوق الواحد وان كان في لسانهم لا فوق الاثنين بطريق المجاز يا غلام فيكون تاويلا للدليل لا
لهم وهو ليس بنسخ بالاجماع بل تفسير للحكم الكتاب وقلت ثانيا لو سلم ان القوم ما اولوه بل القوه على ظاهره
وافتوا بحجب الام من الثلث الى النصف عند الاخوين فهو دليل على الناسخ المتحقق من الشارع لكن خارج
فالافتاء منهم بوجدان دليل على ان الاخوين الصاحجبان فالناسخ في الحقيقة ذلك الدليل والاجماع
دليله ولان رايتم فيه كيف الى الصحابة مع علو طبقتهم كيف يخالفون كتاب الله تعالى وقالوا ثانيا سقط سهم
المؤلفة من الزكوة ومن وافقهم باجماع الصحابة في زمن امير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه ذكرهم
وفي التيسير روى الطبري ان عمر رضي الله تعالى عنه لما اتاه عيينة بن حصن قال الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر يعني اليوم لم يبق لفعل عن تحت الكفار احد من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم قلت سقوط سهم
قبل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وهي اعزاز الاسلام وفي ذلك الزمن كان الاعزاز بعدم اعطائهم
كما ان قبل الاعزاز كان في اعطائهم الدفع الشر وهذا ليس نسخا لانه انتهاء حكم بانتهاء علته فلا دفع ما توهم

يخالفون ٣

بانه يوهم ان كل نسخ كذلك فانه انتهاء الحكم المنسوخ بانتهاء العلة فان الظاهر ان الاحكام الشرعية معلولة وفي نسخ
ما نسخ منها فقد العلة عليها وجه ان لفظ الاحكام يعلها كان ظاهرا لكن لو ظاهر الخصة بالنسخ فيفاده
انتهاؤه بانتهائه ولا اثر في تلك النسخ فلا تنتهي الا بانتهاء الشرع يشير اليه قوله بمثل انفاده او في قوله فقط ونسخ
وهنا من القبيل الاول لان الحكم متعلق بالتأليف وانتفاء التأليف فلا حكم كما اذا لا نسخ فلا فطر وان من
نسخا الفا فالنزاع لفظي القياس لا يكون ناسخا ولا منسوخا عند الجمهور صورته اي ورد نص على
حكم كحرمة ربوا البر ورد نص اخر متاخر عنه على حل ربوا الجص مثلا مع العلة موجودة في البر ويكون القياس
ناسخا لحكم النص او ثبت هذا او لا ثم ورد النص على حرمة ربوا البر فانتسخ به حل ربوه الثابت بالقياس
على الجص مثلا او ثبت حرمة ربوا الجص بالقياس على البر ثم ورد نص على حل ربوا الحديد بعلة موجودة في
الجص او حل ربوا البر بتلك العلة ويكون القياس ناسخا او منسوخا اما الاول اي انتفاء كونه ناسخا
فلانه لا ولاية للامة على ابطال حكم الله تعالى ولا مجال للراي في درك اعتبار الاحكام فهم يتحرزون وبهذا
اي لاجل انه لا ولاية لهم ولا مجال لرأيهم لا يعلل النص حتى يغير الا اخر لم يغيره النص وفيه انه لا ولاية لهم في
ابطال حكمه تعالى ولكن لهم ولاية في اظهار حكمه رأيهم بر لعله انه انما يبطل به بانسخه للنص لا القياس
ويندفع بما سيأتي واما الثاني اي كونه منسوخا فلان شرط العمل به رجحانه وقد زال لوجود المعارض الراجح
وهو النص الناسخ له او القياس فلا رفع فلا نسخ وفيه انه يلزم ان لا يصح نسخا اصلا فان شرط العمل بكل
منسوخ رجحانه وعند وجود المعارض لا رجحان فلا عمل به فلا دليل فلا رفع والصواب ان هذا الشرط عند المعارضة
وعند وجدان الاخر كما صورناه فلا يدرس ان يكون منسوخا فورة ان حرمة ربوا الجص قياسا على البر
تنسخ بالنص بنص متاخر عن نص البر على حل الجص فان الحرمة حين كانت لا مزاحم لها فثبت واذا جاء
بعده حل ربواه انتهت وفي لو فرض لعدم نص الحل نسخ بالقياس والجواب ان النسخ فرع التعارض
لو اتحد الزمان ولا ريب في ان النص مع القياس لا تعارض لان شرط عمل القياس عدم النص كيف الا الراي

لا حكم له عند النص فلا تنسخ احدهما الآخر واما القياسان فلا تعارض عند قيام اصليهما ضرورة ان الشارع لا يتوجه عليه
شيء لحرمة ربوا مثلا وعليته او علية اخر ظنية فيكون تعليل منهما باطلا فلا تعارض فانه التدافع بين
الدليلين الشرعيين وايضا انما يكون النسخ بينهما بالتقدم والتأخر ولا عبرة بهما بل العبرة للتعارض
ثم الترجيح واذا ابطل اصل احدهما لم يبق حكم الفرع بنفس عدم بقاء ذلك الاصل وثبت عدم العادة
العلة فينتفي حكم الاصل وليس ذلك بنسخ كما يستطلع عليه عن قريب وانت تعلم ما فيه فانه اصطلاح كما عرفت
والكلام في ان الحكم الثابت في زمان هل يصح ان يرتفع بقياس متأخر الاصل بعلة موجودة في محل
ذلك الحكم سواء سموه نسخا او لا لعدم وجدان حد المعارضة وهو لا ينتفي بما ذكر ودعوى الضرورة انما
يسمع اذا اتحد الزمان واما الاعتبار بانهما احدهما فدعوى الضرورة في انتفائه لا تكاد المساعدة
عليها والقول بانه لا عبرة للتقدم والتأخر فهو كالمصادرة هذا هو الذي تقتضيه الجدال ولا شبهة ان العلة
المستنبطة بالرأي بالمناسبة حكمها مع النص المتأخر او المتقدم او المقارن على خلافه مردود
لان الظن ضعيف والنص قوي فلا شبهة في ان اعتبار الشارع الحكم على وفقها في الفرع مظنون ضعيف
يحتمل الحكم بالخطاء فاذا وجد نص على نقيض ذلك الحكم في ذلك الفرع تبين ان الاخذ الظني
غلط فذلك القياس ليس بدليل فلا وجه لناسخيته لحكم النص اصلا ولا المنسوخية به واما القياسان
سواء كان اصلهما واحدا او متعددا سواء كانا متقارنين او احدهما متقدما والآخر متأخرا فلا صلاحية
للنسخ فيه ايضا فان احتمال عدم اعتبار الشارع في الفرع اذ كان قائما وان كان وجودا وحجيته
ضعيفة فعند تعارض بمثله القوي احتمال الخطاء فلا ظن الثبوت ثم الاشتباه فلا بد من الحكم
الترجيح وستتضح لك ان شاء الله تعالى وقد نمنع المصنف في النسخ بين القياس فلم يتعرض الفقهاء لها
ستتضح في التعارض ان القياسين لا يتعارضان والمصنف فسد الترجيح وعدم ولاية الاجتهاد في
ابطال النص ظاهر لتقي امر اللزوم وربما يتوهم الجدال فيه بان نسخ القياس ليس نسخا الا له فان

والنص واما نفيه بين القياسين

فان القياس هو مساواة الشارع الفرع مع الاصل في العلة والحكم فالناسخ هو الشارع وبالجملة
كما نقول وبهذا يرد في الملازمة الثانية بان الراي المحض لا مدخل له في درك انتهاء هذا اعمال الاحكام
واما مجاله بالاستعانة بامارات منصوبة من الشارع فلا مضائقة فيه وايجاد ان القياس باستنباط
العلة بالراي فيهما كما ان نصب الشارع تولية للاقتدار الراي في ادراك المدرك كما لا يخفى فالاوضح ان حكم الراي
مع النص متلاش مضمحل فلا عبرة به فلا يصح ناسخا وبهذا القول لا يكون منسوخا لانتفاء شرطه كما مر واما
العلة الثابتة بامارات منصوبة من تلقاء الشرع فينبغي ان يكون الحكم فيه مثل حكم مفهوم الموافقة وسيأتي
عن قريب ان شاء الله تعالى قال ابن الحاجب القياس القطعي ينسخ بالقطعي في حيوته صلى الله عليه وعلى اله
وسلم وهو اذا نسخ حكم الاصل بنص فيقاس عليه واما بعده فلا ينسخ اذ لا ولاية للنسخ للامة اورد على ان
القياس بما هو لا يكون قطعيا وان كان مقطوع العلة ووجودها في الفرع لجواز شرطية الاصل او مانعية
الفرع عنه وايضا اذا كان قطعيا فثبوت الحكم في الفرع بدليل شرعي كالبيضاء فيقبل الناسخية والمنسوخية
لانه لكن قطع للامة في ذلك سبيل انما النسخ من الشرع وايضا اذا نسخ حكم بنص فقد انتفى العلة وانتفى
حكم الفرع بالضرورة كما سيجيء عن قريب ان شاء الله تعالى فالاقرب ان لصور ما ذكرناه من قبل والله اعلم والمجوزون
لكون القياس ناسخا قالوا ان النسخ تخصيص في الازمان فان الحكم المنسوخ من قبل كان ظاهر البقاء بالنسخ
تبين خلافه فتخصيص بعض الازمنة والتخصيص في الازمان كالتخصيص في الاعيان ولا فرق بينهما الا بكون احدهما
في الزمان والاخر في العين وهو لا يصلح فارقا في نفس التخصيص والتخصيص في الاعيان كتخصيص المشركين يجوز
بالقياس بالاتفاق ولكن عندنا بعد تخصيص العام بقطعي فليجز التخصيص في الازمان به ايضا قلنا قولكم التخصيص
كالتخصيص ممنوع اذ لا مجال للراي في درك الانتهاء وحاصله ان التخصيص في الازمان لا يتيسر الا اذا كان للراي مجال
في ادراك انتهاء مدد الاحكام ولا مجال له بخلاف تخصيص العام فانه نحو من التجوز شائع والقياس يصلح قرينة
على الخصوص عندنا فانه اذا تخصص مرة فقد دل على ان العام على ما خص يحتمل ان يكون موجودة فيما سواه في العضديا

انه منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد فانه تخصيص بها ولا نسخ بها ولهم ان يمنعوا صحة التخصيص بالاجماع بل بانه
كاشف عن المخصص وخبر الواحد كان صالحا للناسخية لكن عرض له ما منعه بخلاف القياس وفيه ما فيه ولو علل الحكم
منوطا بمصلحة ثم علم ارتفاعها فكسهم المؤلفة وقع لما يترائى ورود ده ان دعوى انتفاء المحال اللازم بالراي في درك المدد غير ظاهر
فانه لا يبعد ان يعلم الحكم منوطا بمصلحة ثم علم اعتبار الشرع نوط ضده بضد تلك المصلحة ثم علم انتهاء تلك المصلحة
لوجود هذه المصلحة التي هي ضد الاولى فقد انتسخ ذلك بهذا القياس فهو تطويل ولكن لا يخلو عن فائدة و
الاظهر المناسب للعبارة انه لا يبعد ان يعرف انتهاء المصلحة المنوط بها الحكم فيعرف انتهاؤه فلا خطأ في هذا كذا
الجواب انه من قبيل انتهاء الحكم بانقطاع علته كسهم المؤلفة وليس من النسخ في شيء كما عرفت
والمقصود والله اعلم ان الراي لا حظ له في درك ارتفاع الحكم نفسه اذ النسخ حكم الاصل لقياس
لا يبقى حكم الفرع فلو نسخ حرمة ربوا الشعير لم تبق حرمة ربوا الحمص مثلا وهذا ليس نسخا لحكم الفرع وقيل انه نسخ له
فقيل نزاع لفظي فان الفريقين على انتهائه فيبقى مجرد الخلاف في تسميته نسخا وان جعل معنويا بان
النسخ ليس حقيقة الا رفع الحكم الشرعي الثابت وهو ثابت بلا شبهة فلا بد من ان يكون احد الفريقين
مخطئا فان الرفع انما هو لحكم الاصل وعند انتفاء حكم الفرع بانتفاء العلة وهو ليس من النسخ في شيء ورد بان
نسخ كما عرفت الاشارة اليه فلزم ان لا يكون نسخا اصلا والجواب على ما اشار اليه المصرح من قبل في
سهم المؤلفة ان انتهائه بانتهائها ان كان جليا لا يكون نسخا واما الانتهاء الخفي فهو نسخ ورد بان
هذا الانتهاء يمكن ان يكون خفيا لخفاء نوط الحكم بها بل هو الظاهر في القياس فالاشبه ان حقيقته هو رفع
الشارع حكما حكمه ولا شبهة في ان ما نحن فيه كذلك لان رفع حكم الاصل مع ابقاء العلة فلزمه انتفاء حكم الفرع
بخلاف سهم المؤلفة فان الشارع لم يرفعه وانما ناط الحكم بالتاليف وهو الان ليس بموجود فيهم ومثله ارتفاع
العلة عن الفرع كما اذا لم يبق الحمص مقدرا وكما اذا زال عن المسكرات الاسكار فزوال
الحرمة البتة ولا ريبة اصلا في انتفاء النسخ فتدبر فالمخالف ان اراد الانتهاء ففيه فهو مخطئ والا فالنزاع لفظي وقيل

١٠٧

وقيل اذا نسخ حكم الاصل القياس يبقى حكم الفرع وإليه ذهب الحنفية وعلى هذا ان صح المنسوخ وفي صفوة التعريف اشارة
الى انهم ربما يقولون ان نسخ الاصل الغاء العلة في الاصل ضرورة وحكم الفرع انما ثبت باعتبار الفرع على [illegible] الدليل
وقيل لا تقع فيرتفع الفرع اي حكمه او المعنى فيرتفع الفرع من حيث انه فرع والفرعية انما هي في ترتيب الحكم على العلة
معتبرة والا لاى اي لا يرتفع حكم الفرع بل يبقى لكان ثابتا بلا دليل ولو ابقاه ولان الدليل هو الاصل بما هو اصل
وهو منتف وثبوت الحكم بلا دليل باطل وفيه انه من الجائز ان تكون العلة في الفرع اقوى فلا يلزم من انتفاء حكم
فان الغاء قيد الاضعف لا يستلزم الغاء الاقوى فان اريد ان نسخ الاصل حمل على الغاء كل مرتبة من
العلة منعناه والا فلا ينفع وسيتضح لك ان شاء الله تعالى في المسئلة الثالثة والمنقول لحكم الفرع عند نسخ
حكم الاصل قالوا الدلالة الفرع تابع للدلالة التي في الاصل على حكمه وهي اي الدلالة المذكورة باقية لانها لم
يتطرق اليها فتور لا الحكم الاصلي اي ليس تابعا لحكمه حتى يبقى ببقائه وينتفي بانتفائه وهو المنتفي لا غير ولا يلزم من
من انتفاء غير المتبوع انتفاء التابع وانما يلزم من انتفاء المتبوع وهو باق فيبقى والسر فيه ان الاصل لو رجع
الى وظيفة الاصل الذي هو العدم في حكم الفرع كما كان قلنا لزم من انتفاء الاصل حكمه بالنسخ انتفاء الحكم المعتبر
شرعا وقد كان ثبوت حكم الفرع باعتبار الشرع فيبقى فقوله لا الحكم الاصلي ممنوع بل هو تابع له وان ثبت فعل الا
التبعية مقصورة في الدلالة لكان له وجه وهو ممنوع فانها في اعتبار الشرع بحكمه القياس وبها التبعية في الدلالة لا بعد
الى منع بقاء التبعية في الدلالة وتفصيل ان التبعية في الدلالة المسلمة هي ان الفرع مشارك للاصل في
وجود العلة المعتبرة عنده في ثبوت الحكم في الاصل ولا شبهة في ان المشاركة فيها لم تبق فتدبر والمنقول
لحكم الفرع عند انتساخ حكم اصله قالوا ثانيا انما ينتفي حكمه قياسا على انتفاء حكم الاصل و حكم رفع حكم الفرع
قياسا على رفع حكم الاصل من غير جامع بينهما ان الحكم بارتفاع حكم الفرع قياسا على [illegible] بلا جامع فهو باطل ومبناه
انحصار الماخذ في هذا القياس فاذا انتفى كان الحكم بارتفاع حكم الفرع بلا دليل والجواب لا يلزم من نفي
دليل خاص نفي المدلول وذلك لانهما حكمان مستقلان فان حرمة ربوا الجص والبر لا يتوقف ثبات

الحكمة ص

احدهما على الآخر ولم يوجد الباقي الا في الاصل فلا ينتفي الا فيما ساعلت ولا علاقة بينهما موجبة لارتباط احد
النفسين بالآخر قلنا لا نسلم انحصار اللازم فيه بل ذلك الحكم لعلمنا بانتفاء العلة الموجبة لحكم الفرع المعلوم
بانتفاء الاصل بدليل النسخ كما عرفت انه دليل لالغاء الشارع العلة والعلم بانتفاء العلة يوجب العلم بانتفاء المعلول
فهذا مسلك آخر غير القياس ولو سلم فلا نسلم انه بلا جامع فلم لا يجوز ان يكون انتفاء العلة هو الجامع والاول اوجه
المختار جواز نسخ الاصل اي المنطوق دون الفحوى اي مفهوم الموافقة ويسمى عند الحنفية بدلالة النص وقد
يكتفى بالدلالة وبالعكس اي جواز نسخ المفهوم دون المنطوق والحاصل يجوز نسخ كل منهما بدون نسخ الآخر و
قيل لا بالعكس اي يجوز نسخ المنطوق بدون نسخ المفهوم ولا يجوز نسخ المفهوم بدون نسخ المنطوق و
اختاره الآمدي واكثر اتباعه وقيل بمنعهما اي لا يجوز نسخ احدهما سواء كان هو المنطوق او المفهوم
بدون نسخ الآخر وقد ظهر منه ان نسخهما معا يجوز بلا خلاف ووجهه ظاهر لنا اما الاول فربما كان الفحوى
اقوى فيما هو المناط كالضرب من التأفيف اي كان الضرب اقوى من التأفيف اي كان الضرب اقوى
من التأفيف الذي هو المنطوق في قوله تعالى فلا تقل لهما اف والمناط هو الايذاء ونحوه وهذا مشعر كما
هو التحقيق انه لا يشترط في المفهوم اولوية المسكوت من المنطوق بل قد يكون مساويا وان خالف
فيه قوم كما مر ويستشار الا الفاء اف والله تعالى ولا ريب لا جرم ان انتفاء الادنى لا يستوجب انتفاء
ما هو اقوى منه فتحليل التأفيف لا يستلزم تحليل الضرب مثلا وانتفاء قطع يد المختفي لا يوجب انتفاء
قطع الطرار والسارق اللائق في العرف اقتله ولا تهنه وهو مثال ان القتل ادنى من الاهانة الملحقة منها يتي ص
الى التأفيف لا الى الوقف في البعض صبر الاهانة فوق القتل والا فلا شبهة في ان الايذاء في القتل اشد وهو
المناط في الكريمة واما الثاني فهو انتساخ المفهوم مع بقاء المنطوق فلجواز ظنية اللزوم لزوم المفهوم
للمنطوق فيجوز التخلف بينهما لاحتمال الاولوية الذي اقتضت الظنية ولذا صح اقتله ولا تستخف فلو كان
النهي عن القتل المنهي عن الاستخفاف لازما قطعا لما صح ذلك واذا صح التخلف فيجوز انتساخ المفهوم الذي

الذي لزومه الاصل محتمات دونه والسر فيه ان المفهوم قد يكون جليا وقد يكون خفيا انظر ما نقل الاختلاف
فيحتمل عدم اللزوم كايجاب الكفارة في القتل العمد الحاقا له بالخطاء فان المناط هو اتلاف النفس المحترمة
تعديا وهو في العمد اشد كما عند الشافعي فانه ظني لاحتمال ان يكون المناط هو خصوصية الخطاء ولذلك لا يواخذ
بها القاتل خصوصا كما عليه الحنفية فيجوز ان تنسخ كفارة العمد مع بقائها في الخطاء وبه اندفع ما في التحرير ان
الحق التفصيل بين المنطوق والمفهوم على القدر باشتراط اولوية المسكوت كما عليه قوم لان نسخ الاصل
برفع اعتبار قدره وجاز بقاء المفهوم لعدم توقفها بخلاف العكس اذ لا يتصور اهدار الاسهل في التحريم كالضرب
واعتبار ما دونه فيه والحنفية وكثير من الشافعية لا يشترطون سوى التبادر الى تحكيم المناط للحكم فيهما
او تفاوت ولم يلزم منهم التفصيل المذكور في الاداء او المنع فيهما في المساواة وجه الاندفاع ظاهر بتامل وبعد ...
لان ظنية اللزوم اثرها في جواز نفي المفهوم من الاصل كما في المثال المذكور فانه يحتمل ان لا يكون الحكم في العمد
ثابتا بذلك العمد ولو متأخرا بان انتفاء ذلك المناط الملزوم لانتفاء الحكم فيه بذلك المناط والنسخ حقيقة النفي بعد الثبوت
فاذا فرض ثبوتها في العمد وان ظنا بذلك المناط لا يعقل رفعها مع ثبوت المناط في الاصل وهل هو الا رفع حكم
الفرع مع ثبات مناطه في الاصل ولعله لا ريب فيه عند الانصاف والله اعلم بحقيقة الحال ويمكن ان يقوى انه
من الجائز ان يلغي الشارع المناط في المسكوت بخصوصه ويبقى في الاصل فكان المصلحة حدثت في اعتبار
خصوصية الاصل او اهدار قدر في الفرع كما في القتل والتأفيف ولكنه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة فلا ...
... صارت اشد من القتل في الايذاء فمفهوم القتل في التأفيف مع ... وليس من النسخ في شيء فكان الخطاب
... حاصلا ان حرمة التأفيف ما دام ايذاء في مرتبة ايذاء التأفيف او اشد والقتل ليس فيه ذلك الا انه او فلا يجب
... من الاصل فان سمي مثله نسخا فلا الا ان يسمى مثل انقطاع سهم المؤلفة وانتهاء حكم الفرع عند انتهاء الاصل
نسخا وان يجوز مجرد احتمال الغاء حكم المسكوت بالغاء المناط فيه بخصوصه مع ثباته في غيره فلم لا يجوز في
القياس في الفرع مع الاصل فما ادلى الاشبه ان المناط في المسكوت قائم كما في الاصل ولكنه يحتمل ان يلحقه مصلحة

المناط فيجوز ان لا يكون هو المناط
واذا ظهر دليل نفي الكفارة في ...

مقتضيه ضد ذلك الحكم فيه كالضرورة مثلا دون الاصل فيجوز رفعه دون رفع حكم الاصل سواء كان في المسكوت
مساويا لما في الاصل او اشد منه وسيجي في بحث القياس فان قلت فليصح مثله في القياس قلنا في القياس الراي
فيحتمل عدمه فلا نجزم بالنسخ بل الخطاء محتمل بخلاف ما نحن فيه فان حكم المسكوت من الخطاب نفسه فاذا حدث
خطاب اخر فيه نسخ النص في الفحوى وقد نهاه وجه صحته فيجوز ولا حد ان يقول ان الحكم الاول متقيد بعدم ظهور مصلحة فوقها
او من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة فان المصلحة الاقوى او تحقق في المسكوت مقتضيه ضد حكم
حكم الاول فهي عديمة الاعتبار فكانها انتهت في نظر الشارع والله اعلم والمفصلون المجيز في الكل نسخ
الاصل فقط دون المفهوم فقط قالوا الاصل ملزوم ضرورة ان تحريم التافيف ملزوم تحريم الضرب للقبيل الحقي
بدونه والفحوى لازم له فانه من الجائز ان تحريم الضرب دون التافيف ويجوز انتفاء الملزوم وبقاء اللازم فانه
اذ جاز ان يكون اعم فمن الجائز ان ينتفي غير الملزوم كالحرارة اللازمة للنار فانها تجوز ان تبقى في مقابل
الشمس والحمام بالنار كما مع انعدام النار دون العكس اي لا يجوز انتفاء اللازم مع بقاء الملزوم والا لم يكن اللازم
لازما وهو واضح فيجوز نسخ الاصل فقط ولا يجوز نسخ الفحوى فقط قلنا ذلك اي تجويز انتفاء اللازم
مع بقاء الملزوم اذا كان اللزوم عقلا قطعا لما ذكر فاما اذا كان اللزوم ظنا شرعيا فلا نم ذلك فيه فانه يحتمل ان
ينتفي بالعرض لا لذاته بانتفاء اللازم مع بقاء الملزوم واذا كان اللزوم غير عقلي فيكون ظنيا وهو غير لازم اي
كون الفحوى لازما ذلك اللزوم غير لازم فيجوز ان لا يكون اللزوم الثابت لجواز ظنية اللزوم كما مر
بيانه فيه ما ذكرنا فالاصل ان اللزوم ليس لزوم الذات الاربعة بل اللزوم من الشرع فافهم والمانعون في التفصيل
مطلقا اي الذين لا يجوزون الاصل بدون الفحوى او انتساخ الفحوى بدون الاصل قالوا الفحوى
لازم الاصل كما قال هؤلاء المفصلون والاصل متبوع للفحوى والملزوم بدون اللازم فلا اصل بدون
الفحوى فلا ينسخ بدون اصله ولا تابع بدون المتبوع فلا فحوى بدون الاصل فلا نسخ له بدون الفحوى
قلنا التبعية في الدلالة الباقية دون الحكم وحاصله انه ان اريد ان الفحوى تابع في الدلالة فهو مسلم ولا يلزم

الانتفاء فيحتمل ١٢

ولا يجري فانها الان كما كان فلا يظهر انتساخ الاصل مع بقاء الفحوى فان مبنى عدم الاصل ان جعل الاصل متبوعه
دلالة المنطوق في محله ولم تنتف وان اريد التبعية في الحكم فنمنع ان حكمه تابع لحكم المنطوق في الثبوت حدوثا
وبقاء فهو حكم كيف حكمان مستقلان فحرمة التافيف كحرمة الضرب مثلا ولم تعرض لنوع دليل الدعوى
الاخرى للاكتفاء بما سبق عنقريب وقد يحكى في التحرير على تقدير المساواة بين الاصل والفحوى في المناط
الجامع انما بان يكون متواطيا غير متفاوت الافراد في الشدة والضعف كما تحكي الحنفية واكثر من الشافعية
يمكن كالقياس وقد يجوز انتساخ احدهما بعد الاخر بل اذا انتسخ الاصل لم يبق الفحوى وهو ليس
النسخ في شيء فانه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة كما عرفت فلو نسخ ايجاب الكفارة بالجماع الثابتة
بالنص وحديث الاعرابي لا يبقى للاكل والشرب وحاصله ان الكفارة في تعمد التعدي على الصوم ثبت
في الجماع بالمنطوق وفي غيره من المفطرات ثبت بالمفهوم عندنا بالجامع العدوان على الصوم فلو نسخت في
الجماع لم تبق ذلك المناط معتبرا في نظر الشارع فينتفي الحكم في الجميع لانتهاء العلة وتفصيل المقام ان ليس الفرق
بين القياس والمفهوم الا بان المناط متبادر الى الافهام في المفهوم دون القياس فلا تغير فاني في
الاحكام الا تقدير ان تقتضي هذا الفرق ففي كل يجوز التواطؤ والتشكيك في الجامع فمن الجائز ان تنسخ
الاصل دون الفرع كما في الاصل والفحوى بعينه فان فرق بان شرط القياس الرجحان وقد زال
بوجدان المعارض بخلاف الفحوى قلنا فكذا عند التعارض واذا علم التاريخ فلا جرم يكون المتاخر
ناسخا للاصل وقد كان الفرع محرزا لحكم القدر الاقوى فلا تضاد في بقائه ولا يجاب ضمن ناسخ الاصل وان
قيل ان الاصل اذا انتسخ ظهر الغاء العلة قلت محل الالغاء قدر في الاصل ولا يلزم منه الغاء الاقوى منه
كما لا يخفى ولا محيص عنه الا بالتزام ان القياس لا يكون الا في المساوي او الادون فهذا الاثبات مخصوص بهم
مقتضى كلام المصرح ان انتساخ الفحوى فقط جائز سواء كان المناط فيه مساويا لما في الاصل او
اقوى ومستنده انه حكم الوجود واللزوم ظني فيجوز التخلف وهو بعينه موجه في حكم الفرع فيستوي ان

فاذا كان القياس والتشكيك

ان يجوز انتساخه فقط ثم ان كلامهم ان انتساخهما معاً جائز وفاقاً يقتضي ان يجوز انتساخ الاصل
والفرع معاً ولا يبعد ان يحمل على التساهل بانه من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء الجامع فالنسخ بمعنى عدم البقاء
كما في نسخ المتواتر بالاحاد ثم انه اذا تأخر مضاد لحكم الفرع ينبغي ان يكون منسوخاً سواء كان قياساً او لا لوجود
حد النسخ وانفصل جاز ان ينسخ مع بقاء الاصل لرعاية مصلحة فوق ما كان في الفرع او يقويه غاية الامر انه من قبيل
انتهاء الحكم بانتهاء العلة ولا مضايقة فيه فان كل نسخ كذلك والفرق الا بالخفاء والجلاء والمجاز كما مر ان النسخ هو
الرفع فلا شبهة فيه فان الحكم المتعلق بالعلة في النص اذا انقطع كاسلام الكفار ينقطع ولكن الرفع في
شيء وخلاصته ان يكون دليل شرعي سوى ما دل على الحكم المنسوخ دال على ارتفاعه بعد الثبوت والدليل
الرافع لحكم الاصل رافع له في الفرع فيكون نسخاً وايضاً القياس حجة لانه دليل من ادلة الشرع محكم حكم الله
فاذا كان متأخر عن معارضه رفعه وقولهم ولا دلالة للامة قلت نعم لكن الامة لم يثبتوه بل اظهروا ما نووا
ما كان مكنوناً وقال البيضاوي ان القياس الاقوى يصلح للاضعف ولا يعجبني فان القوة والضعف
يؤثران في الترجيح عند الجهل بالتاريخ واما عند العلم فالمؤخر ناسخ البتة فتأمل والاشبه ان القياس دليل
ظني ضعيف الظن يحتمل الخطأ كثيراً وان دلالته بحكومة الرأي فاذا وجد معارضاً لدليل لم يعلم انه
ثابت الحكم فانقطع او لم يكن من الاصل فلا يثبت لنا ما نحكم به انه ناسخ او منسوخ فان قلت هذا غير ناهض
في اجتهاده صلى الله عليه وعلى آله وسلم قلت هو في نفسه قليل الوقوع ثم كونه ناسخاً او منسوخاً اقل منه او ليس
له خطر من الوجود فافهم او هو مخصوص باجتهاد الامة والله اعلم مسألة ثم الفحوى يكون ناسخاً
وقد ادعى الامام الرازي والآمدي الاتفاق وعليه مشى بعض شراح المنهاج ونقل ابو اسحق الشيرازي
وابن السمعاني الخلاف وحكي عن عبد الجبار في صورة هي فانها مشتبهة بانه لا تنبيه عليه كيف انه ادعاء النفي
مع وجود الاثبات من المعتبرين فلا يسمع مسألة وكذا اختلف في النسخ بمفهوم المخالف عند قائليه مع زوال
الاصل وبالعكس ومختار كونه ناسخاً كذا في التقرير وتارك المسألة ومنكره القفال فانهم ما انكروه مطلقاً بل عند التراخي

الثواني اثبتوه والاشبه الجواز لانهما حكمان شرعيان مستقلان والتسوية والالزوم في الدلالة وفي غير نحوه
فان تفع الحالف والمجوز قائم فان نجد والمصلي محتملات والله اعلم ولم يذكر جا المصنف مبحث حسن لانهما كالتتمة
لما قبل وكذلك لم يذكرها ولعل الحالة وعليه ... مذهب الحنفية والحنابلة واختاره ابن الحاجب
وبعض الشافعية لا يثبت حكم الناسخ بعد تبليغ جبرئيل عليه السلام وذلك الناسخ الى رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم وهو في الارض قبل تبليغه عليه وعلى آله واصحابه السلام الينا خلافا لقوم من الشافعية واما
قبل تبليغ جبرئيل عليه السلام فلا يتعلق به حكم بالاتفاق وكذا اذا بلغ اليه عليه السلام والصلوة وعلى آله
وهو في السماء كما في ليلة المعراج لا اختلاف فيه وكذا اذا بلغ عليه السلام والصلوة وعلى آله الطاهرين واحدا
من الامة فانه بالوفاق على ثبوت حكمه لنا واقوا اهل قبا فانهم استداروا وما اعادوا مع البراء ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اول ما قدم المدينة نزل على اجداده او قال على اخواله من الانصار
وانه صلى قبل بيت المقدس ستة عشر شهرا او سبعة عشر شهرا وكان يعجبه ان يكون قبلته قبل البيت
وانه صلى اول صلوة صلاها صلوة العصر وصلى معه قوم فخرج رجل ممن صلى معه فمر على اهل مسجد وهم راكعون
فقال اشهد بالله لقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل مكة فداروا كما هم قبل البيت
الحديث كذا في جامع الاصول وقد مر من قبل فالذي لم يعيدوه كان قبل تبليغه عليه السلام وعلى
آله اليهم وقد قررهم عليه السلام والصلوة وعلى آله فلو كان متعلق الحكم لوجب الاعادة ولم يعيدوا
وقد قررهم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم دل على انه لم يكن عليهم التوجه الى المسجد الحرام مع انه
قد نزل عليه عليه الصلوة والسلام وعلى آله وسلم نزل عليهم ولا يذهب عليك انه لا يخلو عن ... دعويه
فانك عرفت انه اذا بلغ واحدا من المكلف يثبت حكمه على الكل وهذا الناسخ قد بلغ جماعة من
المكلفين ثم بلغ اهل مسجد قبا فينبغي ان يثبت عليهم ويجب الاعادة فهذا كما ... الفساد
والمخلص انه فرض من الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم لبعض من لم يبلغ اليه كاهل المسجد لو كان محكوما عليه لوقع

فحرج عظيم فعفي عنهم وما اذا عفي عنهم فعفو الكل اذا لم يبلغ اصلا بالطريق الاولى ولكنه على هذا ينبغي ان
لا يكون بلوغ واحد من الامة كافيا في توجهه على سائرهم فلا بد من الاشتهار وهو خلاف المذهب واستدل
على المختار في المتن اولا بانه اي بان ثبوت حكم الناسخ اذا لم يبلغ الامة يوجب تحريم وجوبه في وقت واحد
والتالي باطل والملازمة لان حكما اي حكم ثبوت الناسخ تحريم العمل بالاول اي المنسوخ فان كان وجب تحريم
العمل من حيث الوجوب وعلى هذا اوفق كالتوجه الى بيت المقدس بالنسخ ممنوع عاد المنسوخ واجب العمل ما لم يعتقد
ناسخه كقوله عز وعلا فول وجهك شطر المسجد الحرام والمفروض ان الناسخ لم يبلغ الامة فلم يعتقدوه فيجب العمل
بالتوجه الى القدس حتى لو عمل به اي بالناسخ عصى والعصيان ليس الا في الممنوع فالحكم الاول على حاله فيكون
التوجه الى بيت القدس مثلا حراما بحكم الناسخ على الفرض وواجبا بالمقدمة الاخيرة اقول منقوض بما اذا بلغه
واحد فقط فان من لم يبلغه لو عمل بمقتضى الناسخ عصى فيكون العمل حراما فان المعصية بعمل الحرام والمنسوخ
واجب العمل عليه فلا يكون حكم الناسخ عليه الا الحرمة والوجوب مع انه ثبت في حقه الناسخ بالاتفاق
وفرقهم بان التمكن من العمل في ما بلغ واحدا فيمكن ثبوت حكم الناسخ عليه واذا لم يبلغ احدا فلا تمكن فيه
نسلم المحكوم عليه الناسخ فرد فرع قياس ما نحن فيه على ما بلغ واحدا كما سيجي ان شاء الله تعالى ولا ينفع في
دفع النقض على هذا الدليل فان حاصل ان العمل بمقتضى المنسوخ واجب لانه عاص بتركه وحرام على تقدير
نزول الناسخ عليه وهو اي نبيه ثابت الحكم على من لم يبلغه ولكن بلغه مثله فان الناسخ نازل عليه بالاتفاق
فيكون العمل بمقتضى المنسوخ حراما وهو واجب لانه عاص بتركه فان المنسوخ واجب العمل ما لم يعتقد ناسخه
ودفعه بما يمكن ان فيما بلغ واحد حصل التمكن من العلم فيمكن ان يكون المعصية على ترك تحصيل العلم الواجب لا في نفس
العمل وفيما نحن فيه المعصية ليست على ذلك الترك لانه لا تمكن من العلم فيه فلا يعقل التكليف بتحصيل
فليس الا على العمل ثم العمل بالناسخ فواجب فيجتمعان فالحاصل ان الناسخ لو كان في حقه لكان
المنسوخ حراما ثم هو واجب لانه عاص بتركه لا الى شيء اخر كالتحصيل للناسخ ولا ثالث بخلاف صورة

بخلاف صورة النقض فانه يمكن ان يتوقف ان الموقت على ترك تحصيل العلم بالناسخ فافترقا فالفرق بانه
يقدر والسدا لعلم والقضا لا نزاع في وجوب الامتثال بل في الثبوت في الذمة فيمكن التدارك كما في النائم
لصحة التمكن والعصيان لقصد المخالفة كافي وطي الزوجة بقصد الاجنبية وهو حاصل فيتجه مادة النقض قلنا
وحاصله منع لزوم تحريم شئ وايجابه في وقت على التقدير ثبوت حكم الناسخ قوله حكم تحريم العمل بالاول
قوله والمنسوخ وجب العمل ثم بل الى غليس الا مقتضى الثاني الناسخ والموصب ليس لانه
ترك مقتضى الاصل الذي كان عليه لانه قصد المخالفة لما هو المشروع عنده فان المنسوخ كان عنده و
الناسخ لم يكن معلوما فحين عمل به فقدم على المخالفة لما هو المشروع عنده وهو نحو كمساس الزوجة قاصدا لاجنبية
وكمن صلى الظهر مثلا ظانا انه محدث او جنبا وهو طاهر منهما وامثاله كثيرة وشق القول فيما مع واحد وهو ان القدر
الايجاب ولكن المصنف اوضح بان ثبوت حكم الناسخ الى كل مكلف متحد قبل العلم المستبعي معناه وجوب الامتثال
حتى يرد ان العادل لا يتجه اليه التكليف والقضا لو كان كك لوجب ان يكون المعصية بترك الامتثال في المنع في
موضع بل معناه ثبوت مقتضاه في الذمة وسقوط حكم المنسوخ حتى لا يكون الاتيان به معتدا به واما
الاتيان بالناسخ فلكونه غير متعلق العزيمة غير معتد به القضا لكونه لم يات به على علمه وهو معقول فيمكن التدارك
لصحة التمكن من العلم فان الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم في الارض كما في النائم والداخل على الوقت
وهو غافل عنه وفيه شئ لانه سبحانه تعالى واكثر شبهه ان التمكن بالنظر الى انه متوقع عقيب البلوغ اليه
فيمكن التدارك بالقضاء ان انقضى الوقت او الاداء في آخر اول الاوقات توقع كالقضاء فافهم في
القول بثبوت حكم الناسخ والغرض منه ان لزوم الحرمة والوجوب غير متوجه كذا القول في مسامحة
الزوجة قاصدا اجنبية فانه عاص ولكن المساس في محله ولا يرتفع الحد مع ان الوجوب لا يستدعي
امكان التدارك كما في النائم حتى بعد الانتباه مثلا كما نقيض قواعدهم ولكن لا ينهض من الشافعية المنكرين
بان الوجوبين وجوب الاداء واصل الوجوب الا ان يقولوا ان اصل الوجوب عندهم هو الوجوب على التعيين

وههنا هو الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو كاف في توجه التدارك عند العلم وقد مر من قبل في باب الحكم
واستدل المخالف بانا نعلم بانه لو ثبت حكم الناسخ قبل تبليغ رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
الى احد لثبت قبل تبليغ جبرئيل عليه السلام الى نبينا صلى الله عليه وعلى آله وسلم والتالي باطل بالاتفاق
والملازمة لاتحادهما اي لاتحاد ما بلغ الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما نحن فيه وما لم يبلغه في الارض
في عدم علم المكلف وليس المانع تعقل الادراك فيه وهو العلم ممتنع في صورة البلوغ في الارض فيستلزم ان لا يمتنع
في صورة عدم البلوغ وفيه ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على الارض من حيز البشر فتمكن
العلم بالفحص عنه فحصل التمكن من العلم بحال الناسخ فلا يبعد ان يتجه الى المكلف بخلاف ما لم ينزل في الارض
فان الفحص من جبرئيل عليه السلام لا يمكن منا وكذا من الرسول عليه الصلوة وعلى آله واصحابه فانه لم يعلم
والضابط من شرط توجه الخطاب هو التمكن قال على الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو غير متحقق في المغيب عن الحس
والسر فيه ان الرسول واحد فمتى اتجه اليه الخطاب فقد تعلق الخطاب بالمكلف والكل سواء في توجه الخطاب
والجهل انما يعذر فلا يبعد ان يتجه الينا ايضا وقبل تبليغ جبرئيل لم يتعلق بواحد من المكلف فكيف الجمع من
الغافلين وصاحب التحرير اذ قد رايت الوجهين قال فالوجه هو السمع وهو ما في الصحيحين انه صلى الله عليه
وسلم وقف في حجة الوداع بمنى للناس يسالونه فجاء رجل فقال لم اشعر فحلقت قبل ان اذبح
فقال اذبح ولا حرج فجاء آخر فقال لم اشعر فنحرت قبل ان ارمي فقال ارم ولا حرج فما سئل النبي
صلى الله عليه وعلى آله وسلم عن شيء قدم ولا اخر الا قال افعل ولا حرج وهذا الدليل مثل ما مر في الكتاب في انه غير
وارد على الدعوى فانه لو تقدم ثبوت النسخ اذا لم يبلغ واحدا من الامة بل انما بلغ الرسول صلى الله عليه وعلى آله
وسلم فلا يشتبه ان الحديث ليس كذلك فان الحكم منسوخ ما من قبل وقد انتهى جزما من قبل
نقد بلغ الامة وقوله لم اشعر الضابط عليه وعلى ما دل عليه ان الحنفية يحتجون بان رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم عذرهم في الجهل لان الحال في المناسك كانت قبل تقررها ومن الظاهر ان العذر انما يحتاج اليه

انما يحتاج اليه اذا كان الا و عليهم والله اعلم ولو كانوا اراد والعدم ثبوت حكم الناسخ عدم التكليف به بل
الاوجه انهم غافلون ولا تكليف على الغافل فيستدل بهذا النسخ وما قيل بطريق المفهوم بان الحكم اذا
بلغه واحد او لم يبلغ آخرين ولم يثبت في حقهم فالاولى ان لا يثبت اذا لم يبلغ احدا فان الغفول فيهم
اكثر واقوى وقولهم اذا بلغه واحد ثبت بالاتفاق ان معناه الثبوت في الذمة وعلى هذا يتجه الدليل والمدلول
ولكنه بمنسوخ عن عباراتهم والمثبتون لحكم الناسخ قبل الوصول الى احد من الامة قالوا ان هذا الحكم حكم تجدد وتعلق
لانه نزل على الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقد وجب عليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم العمل بمقتضاه فيجب علينا
ايضا لانه لا مانع الا عدم العلم وعدم العلم غير مانع كما اذا بلغ الى مكلف ما فانه الى الجميع بالاتفاق قلنا التمكن من العلم
معتبر في توجه الخطاب دفعا للتكليف بالمحال فلو لم يتمكن منه وكلف لكان تكليفا بما لم يعلمه فيلزم تمكين من علمه وهو محال وفي
هذا الامثال توجه الخطاب الى الاكثر الاعم لا يتصور وسواء التمكن من العلم لحصول بالتبليغ الى واحد من الامة بخلاف ما قبله
اي ما قبل البلوغ الى احد من الامة فانه لا يمكن كما لا يخفى وفيه غرضه فانك قد عرفت انه لا لزوم في وجوب الامتثال بل في
الثبوت في الذمة ليمكن التدارك كما في النائم وهو مرتكب بالتكليف ولذلك يجب الصلوة عند بلوغه على من
نام اهل في آخر الوقت فلا وجه لاعتبار التمكن ليلا يلزم التكليف بالمحال ولئن تنزل فتكليف الغافل غير متجه
اصلا سواء تمكن او لم يتمكن والتفصيل ان المسئلة الخلافية ثبوت التكليف بالناسخ قبل العلم
بالخطاب وعدمه فلا شبهة عدمه في الصورتين لان الغفول فيهما والسمع قد دل على ذلك كما في حديث
تحول القبلة ومناسك الحج والدليل الاول لا يتم كما عرفت واما الدليل الثاني فمتجه لان التمكن اذا لم يظهر
الاشتراط وجب لزم ان يكون صورتا عدم البلوغ الى الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبلوغه مع عدم
البلوغ الى احد من الامة سواء ايضا وكذا يتم دليل المخالف فانه اذا بلغ واحدا ولم يبلغ آخرين فهم غافلون
والتكليف الغافل اذا جاز في موضع فليجز في آخر لان انتفاء المانع ووجود المقتضي فلا محيص الا بالتزام نفي التكليف في
الكل والسمع يندفع دليله فان قلت ان التمكن من العلم اقيم مقامه فكانهم علما قلنا فلا تكليف فيما اذا لم يبلغ واحدا او

التكليف

فيما يلوح لانتفاء العقلية فيه وتحققها في ذلك قلنا ان التكليف العاقل لا ينتفي فلا يجوز الاقامة نعم اذا انتشرت
الشرائع فالعلم الاجمالي حاصل فيجب عليهم طلب التحصيل فلا يبعد ان لو اخذوا بالتقاعد عن العلم والعمل
بعده فان المنادي ينادي عليهم والله اعلم وان ثبت قابلية بالوجوب في الذمة وعدمه فالتوقف الى التمكن
بان التمكن اعتبار الحصول فلا فائدة في توجه الخطاب فان التدارك غير ممكن ما دام لم يتمكن واذا امكن فليكن توجه
الخطاب الان والثبوت من قبل مما لا دليل عليه وبعد فللمناقشة مجال والله اعلم ولعل لذلك قال
امام الحرمين ان هذه المسألة اجتهادية اي ليست قطعية وفي التحرير وقد لو النبي عليه السلام والصلوة
وعلى اله واصحابه بذلك الواحد الذي بلغه فيه صلى الله عليه وعلى اله وسلم يحصل التمكن من العلم فانه صلى الله عليه وعلى
اله وسلم من جبريل في الارض فيتمكن العلم بالفحص اقول اذا بلغ الى واحد دل على حصول زمان التمكن من العلم
ضرورة بخلاف ما اذا لم يبلغ واحدا من الامة فان زمان التمكن من العلم فيه منتف والا لزم تاخير التبليغ [illegible]
فان زمان التمكن ليس الا قدر ما يسع الفحص وهو قدر زمان التبليغ واذ قد لم يبلغ كما هو الفرض دل على ان ذلك القدر
لم يوجد فتدبر وهو اقرب وان امكن المناقشة بان الامر ليس للفور وان الحكم المتجدد يجوز ان يكون موسعا او
وقته اول الحضرة من بلوغه واذا فاذ هذه الاحتمالات فلا وجه جزما بانه اذا لم يبلغ دل على ان زمان التمكن
يحصل والله اعلم فان قلت انه مناف لما سبق منه وقد ادعى انا قلنا لا يبعد ان يكون الواو من قبل
مشاجرة فانه سوى بين عدم البلوغ الى الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم وبين بلوغه اليه فان عدم التمكن
في الاول ظاهر ظهور شمس رابعة النهار وفي الثاني التمكن نظري لا ظني فيمكن منع التسوية الا ان تؤول بالنظر
والله اعلم مسألة زيادة عبادة مستقلة ليست نسخا للمزيد عليه فان كانت
من غير جنس المزيد عليه كزيادة الصوم على الصلوة فالامر اظهر وان كانت من جنسها ولعله هو المراد فالقضاء
ظاهر ولعله لم يجيء بالبديهيات الاولية وعن بعضهم ايجاب صلوة سادسة نسخ لايجاب الخمس باعتبار
تضمنها حكما اخر وقد رفعها بهذا الايجاب لانه يبطل وجوب المحافظة على الوسطى تفصيله قال [illegible]

يلتحق ص

١١٣

جل ذكره حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وهي العصر على ما في الحديث المرفوع عن ابن
مسعود على ما اخرجه مسلم والترمذي وهكذا عن ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها اخرجه الجماعة
الا البخاري اختلف السلف والخلف في تعيينها فالجماهير من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
والتابعين وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة وصاحبيه وغيرهم انها هي العصر وقيل انها الصبح وقيل هي
الظهر وقيل هي المغرب وقيل هي العشاء والاحاديث متعارضة والموجودة وكل وقيل ليلة القدر
مبهمة ويراه امام الحرمين وقيل مجموع الصلوة الخمس رواه ابن ابي حاتم عن ابن عمر وقيل الصبح والعشاء
وقيل الصبح والعصر وموضع جامع الاصول وشرح البخاري فانجاس ساذجة ترجحها على كونها
وسطها فاسخ المحافظة وحكمه ان الوصف فيه هو التوسط عقلا فانه من الظاهر ان كون شيء مبدأ
او اوسطا او اخرا لو كان شرعيا او غير شرعي لا يتوقف على توقيف الشارع وليس من اللوازم بل يمكن ان
تخلف عن الموصوف فانجاس ساذجة ازالته عنه وازالة امور عقلية عن الموصوف [illegible] مبني النسخ في
شيء ولا لازم من بطلان الوصف بطلان الموصوف وهو صلوة العصر مثلا عن الوجوب والمشروعية حتى يلزم
النسخ لانا نقول ان الحكم المتعلق بوصف متعين بيه لا كما يراه المنطقيون ان صدق الوصف في وقت
من الاوقات كاف لانه خلاف ما يتبادر الى الافهام في المحاورات العرفية وهو واضح الا انه لا يجدي نفعا
[illegible] قول المنطق فتامل فالمراد المحافظة على العصر بشرط كونها وسطى وان ثبت نقل حال كونها وسطى والمقصود
واحد ولا شبهة في ان الوسطية اذ رفعت من البين فقد ارتفعت المحافظة الواجبة عليها بما
هي وسطى وهي وسطى وهذا حكم شرعي الآن سواء كان علة لانه هو الظاهر على مقتضى اللغة فلا شبهة في ان
[illegible] الا انه لم يقصد الا ذلك الصلوة فالمراد حافظوا على الصلوة التي هي وسطى والمقصود من العنوان تعيين
المعنون بهذا العنوان ضرورة ان اللفظ على صلوة وحده ولا دخل فيها لكونها وسطى فانها صلي
[illegible] القرينة صرفت عنه وان قيل ان للوصف فيه خلافا فان المحافظة على الوسطى بما هي وسطى كما

اذ هو محفوظ على الاطراف واذا حوفظ عليها فلم يحافظ على الوسطى درجة واذا لم يحافظ عليها فالدرجة ليست
كالاداء اقتضاء ترجيح مفاده الا يحافظ على الصلوات ولئن تنزل عنه فنقول ان الحق تعالى اوجب علينا المحافظة
على الصلوات كلها ثم افرد من بينها صلوة وامر المحافظة عليها حتى انه الا الكفار خارجة عنها سائر عنها
بلوغ قصوى الشرف والعز ولو كانت منها فكيف يحرز انضمام المرتبة ولا يخفى ان مقتضاه تعلق المحافظة
بنفسها ولئن تنزل عنه فنقول لم ينسخ حكم شرعي بل انتفى بانتفاء المحل وهو الوسطى كما اذا قيل لاحد
اشترط السوق فذهب قبل الشرى وطلق زوجته وارتفعت الزوجة قبل الطلقة واعتق في
ذلك رقبته زيد المكاتب واعتقت رقبته قبل الاعانة والامثال كثيرة وفي بعض شروح المنهاج انا لا نم
ذلك فان الاصح لو علم لكن انتفاء الشرط بالناسخ مقصود انه انتفاء الحكم وانت تعلم ان المنع في هذا المقام
في غير موضعه مع انه مندفع فان ايجاب سادسة في نفسه لا بدل له الا على رفع الوسطية فهو بما هو هو ليس نسخا و
ان قصد منه رفع الحكم المتعلق به فهو نسخ عندنا ايضا ولكن لا بد من نص القرآن الدالة فان ايجاب سادسة
بما هو هو ليس نسخ الشئ فهو او زائد فلا بد من نص ما يدل على نسخ ويكون نسخا فانه بمنزلة رفع حكم ما اعتبر
والضالان المقص ان زيادة عبادة مستقلة في نفسها ليست نسخا وان تضمن رفع حكم فلا ضابطة و
لكن النزاع لفظي والضالان الوسطى ليس من الوسط بين الشيئين لانه مونث اوسط افعل تفضيل والعقل
منع الزيادة في التوسط بين الشيئين في نفس التوسط والحاصل ان صيغة التفضيل انما تشتق مما فيه
تشكيك بالشدة والضعف اي الزيادة والنقص والتوسط ليس كذلك كما لا يخفى بل هو بمعنى الفضل من سائرها
من الوسطى بمعنى العدل والخيار ولئن نوقش في نفي قبول التوسط الزيادة والنقص فلا شبهة في ان الوسطى
والوسطى ونحوه يجئ بمعنى الافضل كما في الاية بهذا المعنى فايجاب سادسة لا يكون نسخا للوسطى وهذا معنى
لطيف ولكن الالفاظ الاحاديث تقتضي صحة اشتقاق افعل وفعلى من التوسط بين شيئين كما روي
في جامع الاصول عن ابي داود وفي بعض شروح البخاري عن احمد عن زيد بن ثابت كان رسول الله صلى الله

من بينها كانها ح

والسوق ح

صلى الله عليه وسلم يصلي الظهر بالهاجرة ولم يكن يصلي صلوة اشد على اصحابه منها فنزلت حافظوا على
الصلوات والصلوة الوسطى وقال ان قبلها صلوتين وبعدها صلوتين ومثله وقع عن بعض العلماء القائلين
بانها المغرب اي قبلها صلوتي سر وبعدها صلوتي جهر والقائلين بانها العشاء كما عن القرطبي انها بين صلوتين
تكملان لا تقصران والله اعلم حجة الاعراب الباب السادس لا يلزم منه النسخ فتدبر هذا هو الكلام المتعلق
بزيادة عبادة مستقلة واما زيادة جزء في العبادة وغيرها كالتغريب في الحد اي حد الزنا او زيادة شرط
بعدما كان مطلقا كالايمان في رقبة اليمين فهل هو نسخ لحكم المزيد عليه كالرجم وتحرير رقبة فالحنفية قالوا نعم
نسخ والشافعية والحنابلة واكثر المعتزلة قالوا لا نسخ في تلك الزيادة اصلا وقد مر بماله وعليه في بحث
المطلق والمقيد وقال عبد الجبار ان غير الزيادة المزيد عليه حتى لو فعل كما كان قبل الزيادة وجب استينافه
كزيادة ركعة في الفجر مثلا فانه ان صلى ركعتان لم يجز بل وجب الاستيناف بتكميل الثلث او
كالتخيير في ثلث بعده في شيئين اي كما اذا كان التخيير في اثنين ثم خير في ثلث خصال فانه يرفع
حرمة ترك اثنين مقتضاه التخيير بين الشيئين فان مقتضاه الاتيان باحدهما والمنع عن الاخلال
بهما والتخيير في الثلث يقتضي جواز الاكتفاء بالثالث الزائد فنسخ اي فتلك الزيادة نسخ بخلاف
زيادة التغريب على الحد الذي هو الجلد فانه لو اكتفى بالجلد لا يجب الاستيناف بل هو على حاله وجب اضافة التغريب
اليه فلا يكون مغيرة له وغلطه في هذا ابن الحاجب حيث جعل من المتغير زيادة التغريب على الجلد لانه لا يحصل
الحد بدونه وزيادة عشرين جلدة على حد القذف وذلك لان وجود الجلد المائة والثمانين ليس كالعدم
كيف لو جلد مائة او ثمانين في يوم ثم زيد عليه التغريب او العشرون في يوم لكان صحيحا وتفصيل المقام على
ما افاده التلويح ان تغير الاصل معتبر اي حيث صار كالعدم والثمانون بمنزلة العدم اذ لا يحصل
المقصود وهو الحد الذي هو جزاء الفاحشة كهذا التغريب فلا غلط وعلى التفسير الاخر الذي ذكر في الكتاب
من كونه بحيث لو فعل على حسب ما كان قبلها كان وجوده كعدمه ووجب الاستيناف فلا شبهة فيه ان

زيادة التغريب وعشرين ليست كذلك ولذلك اورد هنا الامدي فيما لا تغير فالتغليط مبني على ان الامدي اعرف
بالمذاهب فاذا فسر بذلك واوضحها في ما لا تغير كان هو الصحيح فان ابن الحاجب ان زعم ان فرد وجوده كالعدم
ما هو الظاهر المشار اليه ويشعر به التفصيل فقد غلط في التفسير وان زعم ان معناه ما زعم الامدي في التغليط
في الادخال بقي هنا شيء وهو انه اذا خير بين اثنين ثم في ثلثة فالاتيان باحد الاولين لم يجعل فيه الاستئناف
ووجوده كالعدم بل هو مجز الا ان الفساد ما ذكر من قبل انما التغيير لنسخ الزيادة ما قبل كما لا يخفى فما وجه على الحنفي بجعله
على وانما وقع فيه لتغير كلام الامدي بوجه بينه وبين كلام ابن الحاجب وتحقيق لتطويل على الامام على فيقول
قال في الاحكام ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار
المزيد لو فعل بعد الزيادة على حد ما كان قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه كزيادة ركعة على ركعة
الفجر كان ذلك نسخا وكان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين
السابقين وشرط في المعتمد بقوله او كان معطوفا عليه فتحصل ان الشرطية فالحاصل ان الزيادة نسخ
في صورتين تغير المزيد عليه كذلك والتخيير في ثلثة بعدما كان في اثنين فلا غبار عليه فالمص وابن الحاجب
اورد التخيير من الغير ثم رجع حتى ما اورده على ابن الحاجب عليه في غاية ما يمكن ان نقول المص
اراد التخيير عطف على تغير ومتعلقه محذوف اي او كان الزيادة كتخيير الخ مع بعد ظاهر وكلام ابن الحاجب العلي
من هذا التحمل وكلام شارح لا تفصيل فقال وقيل ان رفع حكما شرعيا فنسخ والا فلا نسخ واختاره الامام
امام الحرمين والرازي اي الامام الرازي والامدي والقاضي وابو الحسين البصري وابن الحاجب اقول
مرادهم انه لا ضابط كليا لا بالنفي ولا بالاثبات بناء على انها قد ترفع حكما شرعيا وقد لا ترفعه فلا نحكم بالنفي على
الاطلاق ولا بالاثبات فلا ضابطة لنا به يعرف ان كان رفع وكذا الا يرفع فلا نحكم بالنسخ وبعدمه مطلقا
بل يحال الامر على المواد الجزئية فاندفع ما في التنقيح انه كلام خال عن التحصيل لان كل احد يعرف
ان النسخ ليس الا الرفع فما يكون رافعا يكون ناسخا وما لا فلا وانما الكلام في ان اية صورة فيها رفع

مبهما رفع وانه صورة لا رفع فيهما ولم يتبين مما ذكره فيهم اختيار ولا مذهبا مخالفا للا ولم ياتو بشئ و هو الا وقاع
ظاهر واعلم انه نقل شارح الشرح عن صاحب التنقيح اما في الكتاب وليس فيه اثر منه ففي عبارة الكتاب
ف عمل بمعنى الا ان يكون التنقيح على المشهور قال ابن الحاجب واما زيادة جزء او شرط او زيادة
رفع مفهوم المخالفة فالشافعية والحنابلة ليس بنسخ والحنفية نسخ واشار اليه ما فيه بقوله واما رفع مفهوم
المخالفة كفى المعلوفة زكوة بعد في السائمة فنسبته الى الحنفية سهو من ابن الحاجب الا ان يقدر او ذلك لان
الحنفية يقولون مفهوم المخالفة اصلا فلا يعقل عندهم رفعه كما لا يخفى واجيب عنه بانه لا بد ان يقدر بعض
او يحقق المفهوم عندهم فالزيادة الرافعة نسخ فمعنى قوله والحنفية الخ قالوا انه نسخ على التقدير تحقق المفهوم
والى اشار بقوله الا ان يقدر او ذا بل في التلويح بان العادة الحاجبية الاختصار بالسكوت عما هو معلوم
فهو في حكم المستثنى لغوي ان مذهب الحنفية في نفي مفهوم المخالفة ظاهر عنده فهو في حكم المستثنى
بقوله والحنفية نسخ اي النسخ في الجزء والشرط ولا خفاء في انه نحو من البعد فيهما والاكثر ان المفهوم
ليس عندهم مطلقا بل المنكر على ان التخصيص بالذكر بما هو هو ليس يدل على المفهوم بالوضع ولا شك في ثبوته
عند نصب القرائن في الموارد الجزئية فاذا وقع في الشريعة زيادة رفع مفهوم المخالفة الثابت بالقرائن المنضمة
فهو بقصد المتكلم فهو نسخ عندهم بلا مرية كلام وهو انه لا خلاف في صحة نسخ الزيادة امر الآخر حالي للمنسوخة
بها اذا كانت معرضة بالانتفاء وانما الكلام في ان الزيادة نسخ للمزيد عليه على الاطلاق فالحنفية في
طرف الاثبات مطلقا والشافعية على النفي مطلقا وغيرهم بالتفصيل والمفهوم سواء كان متحققا بالوضع
او القرائن ان كان مرفوعا بها فهو نسخ او دليل النسخ امر اخر غير متعلق بالمقام وانما هو من متعلقات
المسئلة السابقة القائل بنسخ المفهوم ومنسوخيته فالشافعية وغيرهم القائلين بعدم النسخ لعلهم ارادوا
عدم صلوحه للانتساخ مع بقاء المنطوق او هو منتف عند التعارض في حواشي الفاضل ميرزا جان لا يذهب انه
اذا رفع الثاني مفهوم المخالفة للاول صار النقيض الدال على المفهوم مستدركا وكان المجموع حكما واحدا فكانه

فإن في الغنم مطلقا زكوة فإذا كان للمكلف سائمة ومعلوفة فإن كان عدد كل بالغ النصاب كان الواجب

من المجموع وكان المجموع عبادة واحدة ونظيره ذلك فيما إذا أسلم كل واحد النصاب بل عدد المجموع عدد النصاب وجزاء

بخلاف صلوة العصر بالنسبة إلى صلوة الظهر وذلك ظاهر وأنت تعلم أنه لا مرية في أنه في الاستدراك في

البقاء فقيل كان الزكوة واجبة في السائمة وفي المعلوفة وإذا أوجب منهما بعد حين فتقدا وحين في جميع الأشخاص

فالآن ليس في التقييد فائدة مطلوبة من قبل فلا خلف نعم إن كان من الابتداء لكن ينحاج إلى تنقيح الفائدة

وقد مر في بحث المفهوم والله أعلم وإن قصد بيان الواقع مع بيان العبارة عن فلا مرية في أنه لكنه قليل

الجدوى لأن المطلق عن تلك الزيادة يدل على الأجزاء مطلقا عن كونه متقيدا بالزيادة أو غير متقيد بها لأنه كالعلم

جملا والسر فيه أنه غير متقيد فالحكم متعلق بنفس غير منظور فيه شيء آخر فيصلح كل من أفراده أن لو وقع امتثالا لكن إن

وقع واحد في الخارج فهو الامتثال في لا الامتثال بغيره ولو كان وقع آخر بدله فهو كان امتثالا والتقييد

ينافيه فإنه يدل على أن الأجزاء مع القيد فقط لأن الحكم متعلق به خصوصا فرفع التقييد حكما شرعيا وهو أجزاء

المطلق بما هو مطلق ولهذا امتنع عندنا الزيادة بخبر الواحد على القاطع كالكتاب كالطهارة للطواف بما روي

عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم الطواف بالبيت صلوة إلا أن الله تعالى أحل فيه النطق فمن

نطق فلا ينطق إلا بخير وهو المشهور وفي المشكوة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال صلى الله عليه وعلى

آله وسلم الطواف حول البيت مثل الصلوة إلا أنكم تتكلمون فيه فمن تكلم فيه فلا يتكلم إلا بخير رواه الترمذي

والنسائي والدارمي وذكر الترمذي جماعة وقفوه على ابن عباس رضي الله تعالى عنهما على قوله عز من

قائل وليطوفوا بالبيت العتيق فالأمر بالطواف كان مطلقا فيدل على أن المأمور إن طاف محدثا

كفى وخرج عن العهدة والحديث دل على عدم الخروج فيقرن نسخ القاطع وهو لا يجوز ثم إن كان متأخرا عنه

وإن كان متقدما فهو منسوخ بالقاطع حقيقة أو مجازا وإن كان مقارنا فيلزم التخصيص أي تجوزه في

المقيد وهو تغيير لا يجوز بالأضعف وكثير أي جزئيات الزيادة بخبر الواحد كثيرة وموضعه البزدوي وذوعه

دلالة اللفظ فهو قول المفهوم المخالف وان اريد ب

دون غيره واعترض عليه التفتازاني بانه ان اريد ان التقييد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب العدم الاصلي
فهو لا يكون حكما شرعيا وانت تعلم ان الحديث لو دل على اشتراط الطهارة في الطواف فلا شبهة
في استلزامه عدم الجواز بدون الطهارة لا بحسب المفهوم بل بالمنطوق وقس عليه الامثال الاخر فكذلك لان
الوجوب اذا تعلق بمقيد كصوم رمضان مثلا فلا شبهة منطوقية في ان العهدة به وهو في رمضان ولا عهدة
في شوال وهكذا الحال في كل تقييد وان لم يدل التقييد على الاشتراط فلا نقول فيه بالنسخ كيف ولا
الكلام في زيادة الجزء والشرط وهذا ظاهر بانه بدونها لا يجزي ولئن سلم انه بالمفهوم في بعض الموارد
قطعي كمفهوم الغاية مثلا وانما ينكر افادة التركيب الوضعي مثلا نفي ما عداه في لا يدل احد فانه اذا
قيل وجب عليك الصوم في يوم يفهم منه الاجزاء بالاتيان به في كل يوم ثم قيل وجب عليك ذلك
الصوم في الجمعة يفهم عدم الاجزاء به في يوم اخر سواء كان بالعبارة او بالمفهوم فالزيادة نسخ نعم
يفهم من ظواهر بعض عباراتهم في المطلق والمقيد ان الزيادة فيما تحدث الحادثة والحكم نسخ
ان اختلف التاريخ ولم يعلم الامر فكذلك فانهما في الاباحة لا يحتمل الطهارة والنسخ وكذا في السلب والامر
مشعارفي بحثه فتذكر فتدبر فافي المختصر ان زيادة غسل عضو في الوضوء او ركن في الصلوة
ليس بنسخ وهذا فاسد لان تحقق الامتثال بالاول لم يزد عليه لم يبق كما عرفت مشعار ان الامر بغسل اعضاء
مخصوصة مع مسح كاف سواء غسل معه العضو الزائد او لم يغسل وبالزيادة تعلق الوجوب بغسل الكل
فلم يبق ذلك الامتثال بل يبقى في وجه الامتثال بالكل من المزيد عليه وهذا الزائد فيكون نسخا اليه فتدبر
بلا ارتياب قد تمسك عن سواء السبيل والشافعية وامثالهم القائلون بعدم نسخ الزيادة قالوا الزيادة
تخصيص لا انها هو من النسخ لانه دفع فالتقادم لما كان على ما كان بخلاف النسخ لانه رفع بعد ثبوته
قلنا المطلق كالطواف والجلد لا يدل الا على المبهم من حيث هو قد عرفت فيما تقدم في المطلق
والمقيد ان المطلق انما يدل على الفرد المنتشر عندنا فالمراد هنا عدم التعرض للتعدد سواء كان للفرد المنتشر

وان شئت فقل للمهية المنتشرة والحاصل المهية المقيدة بقيد الوحدة المطلقة او المهية المطلقة والتخصيص
فرع لدلالة المشخصات لفظا كما مر بعد ان التخصيص انما يلحق العام وهو الدال على المتعدد مع الاستغراق
بحسب الوضع او القرائن واذ ليس في المطلق الدلالة على التعدد فلا تخصيص فيه انما قال لفظا احترازا عن الدلالة العقلية
على التعدد والعموم كما في لا اكل فانه لا يقبل التخصيص اصلا وعن التعدد اللازم في الوجود كما في ما نحن فيه
فان كل فرد من المطلق مصحح الامتثال وهو متعدد في الخارج وفي البديع ان ما وراء المخصوص في العام
ثابت بنظم العام والحكم بعد زيادة القيد ثابت به لا بالمطلق فالتخصيص اخراج وهذا اثبات على [illegible] لولا
القيد فلا يكون التقييد تخصيصا ولا يتجه شيء منهما فان الشافعية لم يريدوا بالتخصيص ما هو المتعارف في تخصيص
العام بل تقليل الشيوع سواء كان تقليل شيوع الاستغراق او تقليل شيوع اسم الجنس المبهم في افراده
الشاملة لها على البدل وحقيقته تجوز المطلق في المقيد كتجوز الدابة في الفرس مثلا والطوف والطواف مع
الطهارة والحلد في الحلد [illegible] وكذا [illegible] ولا شبهة في ان تجوز المطلق في المقيد وربما يعبر عنه بتجوز العام في الخاص
من التجوزات المعتبرة في لسان العرب ثم ان الحنفية يحملون المطلق على المقيد في اتحاد الحادثة والحكم
مع اتحاد النازلة كما في ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود ثلثة ايام متتابعات وهو الذي ارادوا
بالتخصيص ولا يخفى ان هذا التخصيص لا يستدعي الا التعدد البدلي وهو متحقق بل انما يستدعي الا حقيقته
لا غير وهو ثابت بلا شبهة ولا ينفع نفي التخصيص الذي هو من لواحق العام المصطلح كما وقع من المصنف
البديع وغيرهما فلا شبهة ان التخصيص بهذا المعنى وان كان ابهاما فليس بتخصيص في المتاخرين فان
عمل المقيد من شرطه الاتصال والا لزم التجهيل وقد مر مشبعا في بحث التخصيص والمطلق والمقيد
فلا سبيل الا الى النسخ ولذلك قال صاحب البديع المطلق لا تعرض له بتقييد فيتناول الافراد
بالنسبة السوية والتقييد ينافيه فاذا ورد متاخرا كان رافعا لما اقتضاه الاول من الاطلاق وبيانا لمدة
انتهاء حكمه وهو معنى النسخ فتدبر واعلم انه لا كلام على النسخ فالتفريعات على ما سببه لان الزيادة معتبرة

معتبرة قطعاً وتغيير المقطوع بالمظنون لا يجوز فلا يجوز زيادة التغريب والطهارة في الحد والطواف لتعبّد او نسخاً
مسألة اما النقص جزء او شرط من العبادة او غيرها مثل ان ينقص الظهر في السفر ويرفع الوضوء
عن المعذور كالمبتلى بالحدث الدائم فكل حدث نسخ له اي للذلك الناقص اتفاقاً وهو ظاهر فلذلك
لم يختلف فيه وهل هو اي النقص نسخ لها اي للعبادة والمراد ما بقي بعد النقص فالمختار لا يكون نسخاً لها
قيل نعم يكون نسخاً لها وقال عبد الجبار في الجزء نعم وفي الشرط لا يعني ان نقص الجزء من عبادة نسخ لها ونقص
شرط منها ليس نسخاً لها ولعله زعم ان النزاع في نسخ المجموع مما بقي بعد النقص والمنقوص وهو الظاهر من لفظ
نقص جزء عبادة نسخ لها ففصل بان التفصيل في معقول فان رفع الجزء ملزوم رفع الكل فلا يجاب
المتعلق بالاربع بعد ايجاب الركعتين قد انفسخ بديهة بخلاف شرط فانه منفصل عن المشروط والشرطية لكن لا نزاع
فاذا ارتفعت من البين فالباقي على حاله ولكن النزاع في ذلك اي ما زعمه بل انما النزاع في نسخ الباقي وحاصل
المسئلة ان نقص جزء او شرط يستلزم نسخ ما بقي ام لا يستلزم والتفرقة بين الشرط والجزء
غير واضحة فان نسبة جزء الى الاخر ليست كنسبة الشرط الى المشروط بل اضعف فلو عكس فان رفع الشرط يستلزم
رفع المشروط بخلاف رفع جزء لا يستلزم رفع اخر فافهم ولكن قيل في شرح الشرح ان النزاع في المجموع لا في
مجرد الباقي وانت تعلم ان النزاع فيه بعيد فانه ان اريد نسخ المجموع نسخه بما هو هو حتى يتحقق نسخ
جزء فالمنكر مكابر وان اريد نسخ كل جزء فقال الا النزاع في الباقي ولم يتجه تفصيل عبد الجبار كما لا يخفى فافهم
فالاشبه ما ذكره المصنف لنا لو كان نقص جزء او شرط نسخاً للباقي لافتقر الباقي الى دليل اخر وهو
باطل اتفاقاً اما الملازمة فلان الباقي ثابت فلا بد له من دليل واما الاول فقد انتسخ فلا بد من اخر والخصوم
القائلون بالنسخ قالوا ثبت حرمتها اي العبادة التي نقص جزء منها او شرطها بلا جزء وشرط ثم
ارتفعت تلك الحرمة بالنقص وهو النسخ قلنا لا نقول لان حرمتها بدونه معناه وجوبه اي وجوب
ذلك الناقص فيها فاللازم نسخه من نسخ تلك الحرمة فانها هو وهو متفق عليه وانما الكلام في نسخ الباقي

وهو لم يثبت وقد يجاب بان الزائل وجوب الزيادة فيما فرض على الجواز الاصلي فارتفع حكم شرعي لا الى حكم شرعي
فلا يكون نسخا كذا في شرح المختصر وعبارته هكذا ان المفروض لم ينسخ وجوبه بل الطلب الوجوب فقط
والثابت بعد الوجوب الاول والزائل الخ وفيه انه مع مخالفته لجواز النسخ لا الى بدل وصدق تعريف
النسخ عليه منقوض بالمنقوص فافهم هذه ثلث مناقشات الاولى انه مخالف لما تقرر من جواز النسخ لا الى
بدل لانه نفي هاهنا انتفاء النسخ على ارتفاع الحكم لا الى بدل الا ان يقال ان الجواب جدلي ولعله ثبت عنده
ان المخالف المستدل [illegible] النسخ والثانية ان حد النسخ هو رفع حكم شرعي صادق على رفع تلك الحرمة
فكيف لا يكون نسخا والثالثة انه منقوض بالمنقوص ثم قال انقضى النسخ اتفاقا مع انه لا الى بدل فلا
يكون نسخا وجهه المص رح بحيث يندفع المناقشات بان معناه فارتفع حكم شرعي هو وجوب الزيادة
فقط لا الى حكم شرعي حادث في الباقي لان وجوبه بالنص السابق وجوازه بالاصل ولكن هاهنا حكم آخر فلا
انتفاء للباقي فيرجع الى الجواب المشهور وتفصيله ان النسخ في الزيادة ان احدث في الباقي حكما آخر
منافيا لما كان فذلك ان نسخا والا فلم يحدث اصلا لان له حكمين من قبل الوجوب بالنص السابق و
الجواز بالاصل فلا يكون نسخا له لا تمكن النسخ بالرفع فقط لانه لم يرتفع عنه شيء وانما انتفاض الزائد
فلا جهة للنسخ اصلا وح يرتفع المناقشات فتدبر ولعلك تقول ان الباقي كالركعتين في الظهر مثلا
انما وجوبها بشرط الاقتران مع الاخيرتين ولذلك لو صلى المقيم ركعتين لم يكن ممتثلا وكذا وجوب شرط
تقديم الوضوء الكامل ولهذا لو اتى به مع نقص في الوضوء لم يكن اتيانا بالواجب قطعا وقد ارتفع بالنقص
فقد ارتفع حكم كان من قبل ويؤيده ما في باب الحكم ان صوم يوم الجمعة مثلا لا اوجب الصوم مطلقا بل
انما اوجب الصوم فيها ولذلك لو انتسخ الوجوب فيها لا يبقى الوجوب المطلق والا اذا انتسخ
الوجوب يبقى الجواز الشرعي عندنا ولم ينص المص حالي قال صاحب التحرير في اثبات وجوب القضاء
بالسبب الموجب للاداء ان وجوب صوم الجمعة مثلا متضمن وجوبه ووجوبه فيها واذا فات الثاني بقي الاول [illegible]

فوجوب القضاء هو وجوب الاداء واذا كان الامر كذلك فنقول حرمتها بدونه معناه وجوبه فيها بغير صحيح ان
معناه وجوب الثاني متقيدا كوجوب الصوم بشرط ان يكون في الجمعة والوجوب بشرط شي لا يستلزم
وجوب المطلق كيفما كان بل وجوبه في المقيد ولا شبهة انه بالنقض ارتفع بعد الثبوت من هو تخصيص النسخ
فقولهم لم يتجدد وجوب قلنا بل تجدد وهو وجوبه على الاستقلال كما افاد النسخ خصوصية كونه في الجمعة من
حيث الخصوصية قوله لا الا على قلت بل الا مل فيه وهكذا القول في دليل المختار لانه لو كان نسخا
للثاني لافتقر الى دليل اخر فانه اذا لم يتضمن النقض اثبات الوجوب في الثاني وهو مم فانه من الظاهر انه اذا
دل دليل على ان المسافر مثلا يقصر فقد دل على ان الثاني يجب عليه غاية ما في الباب لا كما كان قبل من وجوبه تاما
معارضا لآخرين فلا حاجة الى دليل اخر ولهذا اظهر الضا ضعفهما في شرح العلامة للمختصر في شرح ما
وقع فيه في جواب دليل الخصم الاول لم يتجدد وجوب انه معارضة تقريرها انه لو كان نسخا لاصل العبادة
لزم ان يكون للمنافية وجوب متجدد في ضرورة انهما واجبة وليس للقائل ان يقول ان عدم التجدد وفاق
لان الوفاق مم وان سلم فالمعترض مستظهر من الجانبين لما عليه ان يحفظ وضع المتنافيين
نعاية ما لزم هو ضعف قول الخصم ونحن لم نوجب علينا تصحيحه مع مسلماته بل قصوى امرنا ان دليل
المختار مخدوش وان تم نقيض المختار كما سمعت لكان يحتمل من المسايخ فان قلت قد عرفت
ان من المذهب ان الوجوب اذا انتسخ لا ينفي الجواز وقد اثبت بالنقض الوجوب والجواز فيه
قلت معناه ان نسخ الوجوب بما هو هو لا يستلزم بقاء الجواز وكذا نسخ المقيد بما هو هو لا يستلزم
بقاء المطلق فانه من الجائز ان ينسخ الوجوب نفسه ولم يكن في الناسخ ما يدل على البقاء شيئا وانما
حكمت برفعه فالجواز الشرعي لا بد له من دليل واذ ليس فلا يثبت واما اذا تعرض الناسخ الخصوصية فقط
فهو نص على البقاء الباقي استقلالا ولم يكن قبل كما في قصر المسافر فان القصر ليس مفاده الا اسقاط شي
والبقاء الباقي بدونه فتامل جدا ولو وجدت فيه مخالفة للقوم فالحق احق بالاتباع والله اعلم والمصرح لم اذكر

هذه المسئلة مترجمة بترجمة على حدة لانها كانها من تتمة الاولى فان الشئ يعرف بالاضداد والمسئلة في

الزيادة والنقص خاتمة لبحث النسخ الذي هو خاتمة بحث الكتاب في تعريف طرق الناسخ يعرف الناسخ

بالنص من الشارع على الناسخ ومنه قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور

الا فزوروها فانه يدل صريحا على ان الحكم الذي هو النهي كان من قبل والان ارتفع رواه مسلم ولكن لفظه

نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وتمامه ونهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم

ونهيتكم عن النبيذ الا في سقاء فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكرا وفي رواية ابن ماجة

كما في الكتاب مع ان حرف التشبيه وتمامه فانها تزهد في الدنيا وتذكر الاخرة او بالاجماع عطف على بالنص اي

يعرف بالاجماع على الناسخ صريحا او دلالة بان اجمع على حكم مخالف للنص والسر فيه ان الاجماع لا ينعقد على

الخطاء كما عرف من الاجماع على ان لا وصية لوارث ولا يعرف الناسخ بضبط التاريخ كان يضبط

كان هذا في السنة الاولى من الهجرة وذلك في الثانية منها فيقبل قول الصحابي هذا سابق فانه نحو من ضبط

التاريخ وهذه الطرق وفاقية واما قوله اي قول الصحابي هذا ناسخ فعند الحنفية موقوف والحاصل ان هذا القول منه

مقبول لان النسخ لا يعرف بالرأي لانه لا دخل له فيه فلا يعلم الا سماعا منه صلى الله عليه وعلى اله وسلم او

علما منه بالتاريخ فيحمل قبول العدل على السماع في الحكم بالسبق والمسبوقية مقبول بالاتفاق لا الشافعية

اي ليس بمعروف فلا يقبل قوله في العضدي لان تعيين الناسخ قد يكون عن اجتهاد وذلك لا يجب اتباع

المجتهد له فذهبوا به يندفع بما مر ولقائل ان يقول ان الصحابي لعله حمل المروي على بعض المحتملات وهو

معارض للحكم المحتمل او ظاهر وليس معارضا على الاحتمال الاخر الظاهر او غير الظاهر فحكم بالناسخ وفي مثله

لا يجب الاتباع عند الشافعية ولا يبعد ان نقول ان النزاع في المروي لا بالمعنى ولا يتصور فيه ذلك الاحتمال

والمروي بالمعنى بحيث يحتمل ان يكون مجتهدا او ظاهرا فيه فعدم القبول من الشافعية واحد و

القبول غير نافع فان اصل الحكم غير مقبول فان مذهب الصحابي غير واجب الاتباع فليس اثبات الحكم

ثابت الحكم من الشريعة النبوية فالنزاع في ان الحكم بالمنسوخية او الناسخية نافذ لا فائدة فيه كثيرة كما لا يخفى
لانا نقول سلمنا ان النصين المتعارضين لا الحكم فيهما العدل بالانتساخ الا بالسماع او الاحاطة بالتاريخ لكنها
يحتمل ان يكون بالاجتهاد والاستعلام بالآثار التي يحتمل ان لا يكون واضحة فيه كالحد انه مثلا انه من الصحابة
بعيد محض كيف لو اعتبر هذا الاحتمال لم يقبل قوله سابق وهو مقبول بالاجماع لكن قالوا اي الشافعية اذا
تعارض متواتران فقالوا اذا ظهر فقال والمراد قال الصحابة وهو غير بالغ حد التواتر هذا ناسخ احتمل الرد رجوعه
لا نسخ المتواتر بالاحاد وروايته اي نسخ المتواتر برواية الاحاد ففيه ميل اشتمال من الاحاد وهو قول الواحد
ناسخ والاشبه ان نقول ان ليس الملتزم كون قول الصحابي ناسخا وان قيل انه دليل الناسخ الذي هو احد المتواترين
فالاحاد لا يصلح دليلا لنسخ المتواتر ايضا واحتمل القبول فقيل الناسخ وذلك المتواتر الذي حكم بناسخيته والاحاد
دليل او خبر الواحد قد يقبل كما قال وما لا يقبل ابتداء قد يقبل مالا كشاهدي الاحصان فانهما لا يقبلان في
اثبات الاحصان ويترتب عليه الرجم فان من شرطه الاحصان ولا يقبلان ابتداء اي في الرجم فان الزنا لا يثبت
الا باربعة من الرجال والاصوب في المثال شهادة القابلة في الولادة فانها تسمع ويترتب عليها النسب ولا تقبل
في النسب وامثاله كثيرة وكذا ههنا خبر الواحد ابتداء في النسخ غير مقبول ولكنه اذا ثبت ان الناسخ والتعيين
غير معلوم فهو يثبت لقوله ويترتب عليه النسخ واذا تساوى الطرفان وجب التوقف وحاصل الاستدراك
انهم يقولون قبول قوله ناسخ الا انهم توقفوا في صورة كذا قيل في حواشي الفاضل ميرزاجان على العضدي
فان قول الصحابي فذلك اي جاز ان لا يكون اجتهادا الا نقلا عنه عليه وعلى آله السلام وليس على المجتهد تقليد
مجتهد آخر في اجتهاده وان كان صحابيا او قول في المتواترين المتعارضين النسخ لازم لا من اجتهاد لان
الرأي لا مدخل له في النسخ والشرح فانه لا تناقض في احكام الشرع فلا بد من ان يكون احدهما منهيا او الآخر
منهيا وطريقنا بالتاريخ اشتبه الناسخ عن المنسوخ فيرى التعارض واذا كان الناسخ احدهما في
الواقع من الشارع فمن الصحابي الا بيان السبق فقوله ناسخ بيان انه مسبوق وذلك سماع وهو

اتفاق اي بيان الصحابي السابق مقبول بالاتفاق ومن ههنا تبين ان القبول هو المقبول او تبين
ان الصحابي الذي حفظ سوى بيان السبق تبين ان قوله ناسخ هو المقبول لا يحتمل ان يكون مردودا او اي
ايجاب محجوب عنه فتوقف كما هو من قبل عن قرب مشروحا ولا يخفى ما في هذه العبارة من اللطف ولا يذهب عليك
ان الامر كما ذكره لا وجه للتوقف اصلا لكنه غير متوجه على كلام القائل ان كان مشاجرة مع الواقف وتفصيل ان
الشافعية وردا قوله ناسخ لانه من الجائز ان يكون عن اجتهاد كما هو من قبل ورح فقولهم احتمل القبول لان
الناسخ لعله هو المتواتر والاحاد دليل يمنع مستندا الى ههنا للبس الاقوال الصحابي وهو يحتمل الاجتهاد كما لا يكون على
ولا يكون دليل الناسخ اصلا والحاصل انه لا وجه للتوقف فانه اذا قام احتمال الاجتهاد وهو مانع عن تعيين
الناسخ فليكن ههنا ايضا مانعا والاضطراب بالفرق والتفصيل ان قوله ناسخ لا يكون الا في متعارضين
سواء كانا خبري واحد او متواترين واذا احتمال الاجتهاد منع عن قبول قوله في تعيين الناسخ في غير
المتواترين فليمنع فيهما ايضا لانعدام الفارق والفرض ان المتعارضين لا بد من ان يكون احدهما منسوخا
واخر ناسخا فلبس الصحابي الا بيان السبق وهو مقبول بالاتفاق وهذا كما رفع الوقف في المتواترين
بل لو جب القبول رفع في غيرهما ولو جب فيه فهذا اعتراض عليهم لا على القائل والفرض ان احتمال الاجتهاد
لا يرفع احتمال القبول لان الاحتمال الذي ذكروه قائم فوجب الوقف والسر فيه ان كون قوله دليلا
محتمل وثبت احتمال الاجتهاد يمنع القبول فتتعارضا وبانا التوقف فالمنع كما في تلك الحواشي في غير موضع
نعم ينتقض بصورة ردوه فيها فالمعول عليه ان قول الصحابي ناسخ ان كان في المتعارضين مقبول
كما ذكروه والا فان فيما يحتمل ان يكون عن اجتهاده كان يكون المحكوم بالناسخية مجتهدا فيه فلا يقبل
عند الشافعية لاحتمال ان لا يكون معارضا للمنسوخ وانما التعارض في اجتهاده هذا والله اعلم
فالوقف منهم في المتعارضين قطعا سواء كانا متواترين او غيرهما وانما ذكر اعلى طرف المثال
او احترازا عن المتعارضين الذين احدهما متواتر والاخر خبر واحد وقوله ناسخ في خبر الواحد

في خبر الواحد فانه لا توقف من ترك الولي ضح بخبر الواحد غير معقول وعدم القبول فيما لم يعلم تعارض النصين
سواء كانا خبري واحد او غيرهما فانه يحتمل ان يكون حكمه بالنسخ مبنيا على الاجتهاد فانه يحتمل ان يكون
الحكمان اجتهاديين او احدهما اجتهاديا ويأتي في بحث الاجتهاد وفيها التعارض فلا يدري النسخ وفي الاجتهاد
لا يجب الاتباع وفي نحو النفوذ والرد والوقف غاية التوجيه لكلامهم ولا يخفى بعدها وقد مرت الاشارة
الى ومعه انه لو قطعوا احتمل الرد رجوعا الى النسخ المتواتر بالاحاد غير متجه في المتعارضين فانه من الظاهر ان
قوله ليس الا بيان النسخ الذي من الشارع فلولا ان الواحد لا يصلح دليلا قلنا نعم فان احدهما منسوخ قطعا واشتبه
التعيين فالحكم من الشارع عندنا مجهول مشكوك ويرتفع الشك بخبر الواحد مقبول ولم يلزم فيه ابطال القاطع
بالمظنون اصلا ولا احتمال كون الصحابي هو الناسخ كيف ان نسبته الى النص بان الناسخ ذا وضحه فان
الناسخ هو النص والصحابي كاشف عنه واذا كان كذلك فلا يحتاج الى قولهم ولا يقبل ابتداء الى قائل جدا ثم
هذه الطرق المقبولة واما المردودة فقد اشار اليه بقوله ثم لا يعرف تعيين الناسخ والمنسوخ بالبعدية في
المصحف فيستدل بكل على البعدية في النزول التي هي المثبتة للناسخ والمنسوخ لان ترتيب المصحف
ليس وفق ترتيب النزول كيف ان المائدة من الاواخر نزولا وان سورة اقرأ باسم ربك اول القرآن نزولا كما لا يخفى
ولا يعرف الناسخ عن المنسوخ بحداثة سن الصحابي بان الحديث المعارض الآخر فقد رواه من سنه احدث
من سن راوي ذلك الآخر وهو متأخر وجودا في ذلك ولا يعرف تأخر اسلامه فيستدل به على تأخر
المروي فانه كم من صحابي حديث السن اقدم رواية وكذا من حديث الاسلام قدم رواية والحاصل انه
لا تلازم بين حدوث سن العمر وبين حدوث المروي وكذا لا تلازم بين حدوث الاسلام وحدوث المروي
كما لا يخفى ولا يعرف الناسخ عن المنسوخ ايضا بالموافقة للبراءة الاصلية فيستدل على التأخر لان التأسيس خير من
التأكيد يعني ان احد المتعارضين موافق للبراءة الاصلية والآخر مخالفها فالموافق متأخر لانه لو تقدم
لم يفد الا ما افاد الاصل فيكون تأكيدا وان تأخر فالمخالف متقدم فقد رفع الاصل وهذه فائدة جديدة

ثم الموافق رفعه وهو ايضا فائدة جديدة فيكون في تأخير الموافق تأسيس وهو خير من التأكيد وهو ضعيف
لانه نسخ بالاجتهاد مع ان كونه مباحا شرعا فائدة زائدة هذا مبنى على عدم كون الموافقة دليل التاخر وذلك
بوجهين الاول انه اثبات النسخ بالاجتهاد فانه اثبات التاخر به وهو غير جائز والثاني منع ان فى التاكيد
فان كونه مباحا شرعا وهو حاصل بتقديم الموافق فائدة زائدة بلا شبهة ويرد على الاول ان النسخ هو رفع الحكم
الشرعي الثابت بالرأي غير معقول ولكن التاخر امر يعرف عيانا واجتهادا بالتامل فى الامارات فيفيد الظن
بالتاخر واذا ظن فى المتعارضين ظن النسخ ولا مضايقة فيه حكم من شئ لا يثبت ابتداء او يثبت ضمنا
كما مر عن قريب فالاقرب الاكتفاء بالثاني الذى هو النظر في كونه امارة ولا يبعد ان تقوى ما ذكر لا يصلح امارة
للتاخر فانه من الظاهر الواضح ان افادة الشرع حكما فائدة لا اجل منها والكل ان موافقا للبراءة الاصلية
فهو كاشف اصحابهم ترى بعد ما لم يكن واذا لم يصلح امارة فليس فى البد الا الحكم بالنسخ بالرأي المحض وهو كما ترى لا
فانقلب ما لضعه قول الحنفية حيث تقدموا الحاظر على المبيح لئلا يتكرر النسخ فانه نسخ بالرأي بعين ما ذكرت
اجاب لقوله والحنفية لو تأخر المخالف للبراءة فيكون ناسخا لها لان رفع الاباحة الاصلية نسخ عندهم ثم الموافق
ناسخ له فيتكرر النسخ وهو خلاف الاصل وقليل جدا ولو تأخر كان الموافق تأكيدا لها والمخالف ناسخ له فيكون
النسخ على اصله وهو راجح فيحمل عليه وهذا القول منهم وان كان فى الظاهر حكما بالنسخ بالرأى لكنه فى التحقيق ترجيح لاحد
المتعارضين فى التعارض فيستدل به وهو امر جائز فيه ظاهرا لا تعيين للناسخ بالاجتهاد ليرد انه نسخ بالاجتهاد
فتدبر ثم لا يخفى ان قد يكتب بالنظر فى ظواهر عباراتهم كالبزدوى وفروعه وشروحها وقد نبه لقوله لئلا يتكرر رفع
مع ان فى كلامهم يتكرر النسخ على ان مرادهم الرفع لا النسخ الحقيقي وهو احد الاسباب المنزلة لهذا ولكن المطابق لكلامهم
الظاهر ما مر عن قريب من انهم يثبتون التاخر بالنظر فى الامارات الخ والله اعلم بسم الله الرحمن الرحيم
ان احق ما يتشرح به اللسان حديثه لكلام الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تقلب بسليم الاصل
الثاني من الاصول الاربعة المعقودة للمقاصد السنة قدم من قبل ان الاصل اسم للمبحث وفيه اشارة الى ان

الا بمعنى ان الموافق لمنتهم يكون ... اصلا ... ان المخالف

مرتجه اراد السنة بعد الكتاب وهي لغة العادة وفي القاموس السيرة والطبيعة وهي ههنا اي في الاصول
ما صدر اي ظهر عن الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم غير القران من قول وفعل وتقرير كذا في شرح المختصر
وقد يطلق في الفقه على النافلة والمؤكدة وبما اوردنا قوله صدر ثبت ان قوله غير القران بمنزلة الاستثناء
المتصل الذي هو الظاهر ولو القيناه على ظاهره كان توضيحا فان قيل ان التعريف يتم بدون زيادة
قوله من قول الخ فان الصادر غير القران منحصر فيه قلت اولا ثم فان السير الجبلية ليست سنة
والنفس مع انها الظاهرة منه صلى الله عليه وعلى اله وسلم وثانيا لا نجيب ان ... دخل في التعريف بل هو تفصيل بعد
التعريف وفيه تنبيه على اباته ودخل التقرير فيما صدر فالاول هو الظاهر كما يدل عليه التحرير وفي الاصول قوله
عليه السلم وعلى اله وفعله وتقريره وهو اولى من قول البديع وفي الشرح العبادات النافلة واقواله وافعاله
وتقريره عليه السلم وعلى اله الطاهرين كما لا يخفى فقد ظهر ان الاحالة الى شرح المختصر ليست احترازية
عن تفسيرهما بما في كتبنا وفي التحقيق بوروده دخل الحديث القدسي فانهم الفوا القراءة الشاذة ليس
بقران والظاهر انه سنة ولعل ما يعرف من الناسخ والاخبر عند الشافعية بخلاف الحنفية فان منهم من يقول
بخبريته ولذا لم يكن حجة عندهم لان الحجة هو القران او الخبر واما الحنفية فاذ هي خبر يكون حجة فيرد ذلك القراءة
على هذا الحد نقضا عليهم لانه ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم وليس بسنة ولا يرد على الحنفية فانها سنة
عندهم لانه يجوز ان يكون خبرا ويكون الحجة مشروطا بالنقل بعنوان الخبرية كما يراه شارح المختصر وناصروه فلا
يكون انتفاء الحجية دليلا على عدم الخبرية لانه دفوع بقوله وانما اعتقاد الخبرية وجعل الحجة مشروطا بالنقل بعنوان
الخبرية فلا يخفى وهنه لظهور ان الخبرية هو الثبوت من صاحب الشرع صلى الله عليه وعلى اله وسلم
واقف بالحجة فانتفاء النقل مع كل العنوان لا يورث انتفائها بل هل هو الا التهافت في المعلل نقول اولا
ان القراءة الشاذة عندهم ليست ثابتة من رسول الله صلى الله عليه وسلم بل هي مذهب القاري فلا ترد
نقضا على ما عندهم وان اراد التحقق بانها ثابتة من الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم ولم تنقل قرانا فيلا التواتر

اما الاول فلانه في غاية البعد ان يلحق العمل بالقرآن ما ليس منه فيريدان مقصوده انه ظن القرآنية فالحقها به

تلك الغاية على انه من الجائز ان يكون كلاما الحقها بنسوخ التلاوة ولم يطلع على الفاكره من خاصه على ما كانت

يحتج بها لان ثبوت حكمها لم يثبت فالثانية لم الضا فافهم والجواب انهم يقولون انه تحقق كونه

يجوز نقل الخبر بالمعنى فربما اجتهد صحابي في خبر ورد بيانا وروى معناه على اجتهاده وظاهر انه يلزم ان يلحق العدا

بالقرآن ما هو عنده ليس قرآنا وهو في تلك الغاية فيكون ثانيا بيانا منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم الا الا ان التفسير

اشتبه له بالقرآنية فظنه قرآنا فلن يثبت ثانيا بيانا منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم والله اعلم و ثانيا ان المقصود ثابت منه

صلى الله عليه وعلى آله وسلم بغير عنوان القرآنية والمفروض شذوذ انما ثابت منه عليه الصلوة وعلى آله بهذا العنوان

ولم يرتض به المص في الحاشية فقال نظر فيه ولا يظهر وجهه الا البعد من جهة اللفظ من وجه والا فيه سهل فانه

محتمل العبارة بان تعليق حكم بوصف يفهم الحيثية فافهم و ثانيا في شرح المختصر في رد استدلال من يرى حجية

الشاذة لا يخ من ان يكون قرآنا او خبرا او رويا بيانا فظنه قرآنا وعلى التقديرين يجب العمل والجواب المنع

لجواز ان يكون مذهبا سلمنا لكن حتى يثبت العمل بالخبر مطلقا او اذا لم يكن خطاء قطعا الاول

مم والثاني مسلم ولا يفيد لانه خطاء قطعا وفي استدلال من لا يرى الحجية ليس بقرآن لعدم تواتره ولا خبر

يصح العمل به اذ لم ينقل خبرا وهو شرط صحة العمل انتهى ولم يظهر من عرفان مقصوده ان المعتبر في الاحتجاج

المروي من صاحب الشرع صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولذلك قال الآمدي اجمع المسلمون على ان

كل خبر لم يصرح بكونه خبرا عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ليس بحجة فلا شبهة في ان خبرا

موقوفا على احد من العلماء وان كان حديثا في نفس الامر لا يحتج به فشارح المختصر اذا اشترط في الحجية

ذلك فمراده ذلك لانه يعتقد الخبرية ولا يرى الحجية الا بالشرط ومراده في مقام الجواب بعد التسليم ان فيه

خطاء قطعا من حيث القرآنية ولا ثبوت للخبرية التي لها العبرة نعم ان ثبت ان الشاذة كان حجة

لا شبهة في المصحف الا بالسماع منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم على انا لو ردوها ادرجه المصرح وهو متعلق بما

بام فی الکتاب من العمل بالشاذة فارجع الیه واعلم ان مانقله الآمدی من الحکم علیه لابد من ان یراد بالتصریح
الواقع فیه الثبوت والا فلا شبهة فی صحة العمل بالخبر الذی لم یصرح فیه بما ذکر ولکن علم من
القرائن والعلامات فدعوی الاجماع فی خفاء فافهم جدا والله اعلم واعلم ایضا ان المراد
بالقران الکلام الالهی فلا یدخل المنسوخ التلاوة فی السنة والا فیدخل فیه بعد التکلف والله اعلم
مسئلة فی عصمة الانبیاء علیهم الصلوة والسلام کلامیة جرت عادتهم ان یذکروها فی بحث السنة
مقدمة وتبعهم بعض اصحابنا ووافقهم المص وکان الاولی ان یذکر من قبل فی المبادی الکلامیة لکن
لشدة تلاصقها بالسنة وظهوره ذکرت ههنا وقیل لیست من المبادی العامة ولذلک لم یذکر
من قبل والظاهر خلافه فان الکتاب ایضا متلقی منه صلی الله علیه وعلی آله کما لا یخفی اختلفوا فی عصمة الانبیاء
قبل النبوة وهی عدم قدرة المعصیة عند البعض ولذا فی بعض کتب الشیعة الی الشیخ ابی الحسن الاشعری
او خلق مانع عن مباشرة المعصیة غیر ملجئ عند الجمهور وهو الاشبه لظهور انه لا مدخل فی الصدور اضطرارا
مع ان من یشاهد حالهم صلوات الله تعالی علیهم وعلی نبینا صدر العالم وسیدهم وعلی آله الکرام لا یجدهم مسلوبین
عن القدرة فالاکثر علی انه لا یمتنع عقلا ذنب منهم مطلقا من ان یکون کفرا او معصیة دون ذلک کبیرة او
صغیرة فیجوز عند العقل ارسال من آمن بعد ما کفر وفیه اشارة الی ان الامتناع السمعی ثابت کما اشیر الیه فیما
بعد وفی بعض حواشی العضدی نقلا عن العلامة الشیرازی نفی الامتناع السمعی حیث قال فی
عنوان المسئلة لا یمتنع عقلا ولا سمعا انتهی والله اعلم خلافا للشیعة مطلقا فانه یمتنع صدور الذنب
عنهم علیهم السلام سواء کان صغیرا او کبیرا عقلا وخلافا للمعتزلة الا فی الصغیرة فانه یجوز صدورها عنهم
علیهم السلام عنهم واما الواقع فالمتوارث انه لم یبعث نبی قط اشرک بالله طرفة عین ولا من
نشأ فحاشا سفیها وفی عقیدة النجاح الصحیح ان الانبیاء علیهم السلام معصومون عن حقیقة الکفر
ولکن عن حکمیة تبعیة آبائهم وامهاتهم لانه لا مانع فی العقل من الکمال بعد النقص بعد رفع المانع بعنایته

الهيئة مهيبة ورياضة وقد نشاهد في الناس ترقيهم الى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت بعدما كانوا على ما كانوا
عليه واما النفوس فالواقعة اى صدور الذنب عنهم عليهم السلام اعتقادهم في النفوس فيتنفر للناس
فلا ينافي حكمة الارسال ورد هذا بانه الى الحق قلت هذا مبني على القبح العقلي وحاصله ان ما ينافي
الحكمة في الارسال لا يصدر عن الله تعالى بناء على انه قبيح وهو لا يصدر عن الله تعالى لوجوب الاصلح
والاشاعرة ممنوعة فانه تعالى فعال لما يريد ولو سلم القبح العقلي فيما نحن فيه فالملازمة ممنوعة لان بعد صفاء السريرة
وحسن السيرة ينعكس الحال فيتغير في النفوس ويرتفع الاحتقار وان شئت فقل الانكار ادتم ان فيه احتقار
مستم الخ والاولى ان يقرب وفي البدائع قلنا لا سمع قبل البعثة ودلالة العقل مبنية على التحسين و
التقبيح العقلي الى اورد على انه لا يلزم من عدم السمع قبل البعثة ان لا يثبت وجوب العصمة قبلها لجواز
ان يرد بعدها دليل سمعي دال على وجوب العصمة قبل البعثة وعدم جواز ارسال غير المعصوم والجواب انه اراد انه
لا سمع دال على العصمة قبل البعثة ولو كان بعدها وحاصله انه لا سمع يقيدها اصلا لا قبل ولا بعد ولكن يرد ان المسألة
عدم الامتناع العقلي وانتفاء السمع لا يورث الا عدمها بالسمع ولعله فرض المسألة في الجواز مطلقا فعندنا
يجوز مطلقا وعند المخالف لا يجوز مطلقا الا ان يقال انه لا سمع دال على وجوب العصمة قبل وجوبها اثباتا وعدم
الامتناع وهو بعيد ويمكن ان يكون معناه ان منافاته حكمة الارسال بالسمع فهو ممنوع فانه لا سمع يتعرض لما قبل
البعثة وبناء تمام على ان المعجزة جاذبة علاوة حاصلها لا يلزم ان ينفر الناس ينافي الحكمة فان المعجزة
جاذبة فيتبعونه وطلب الحق والصبر التنفير كان لم يكن والاصلح ان يكون كلمة على بمعنى بانه فافهم اما بعد النبوة
فالاجماع على عصمتهم من تعمد الكذب لدلالة المعجزة على صدقهم اما غلطا فمنع الجمهور لما مر من دلالة المعجزة على
الصدق وجوزه القاضي الكذب غلطا او نسيانا فمنع القاضي دلالتها على الصدق مطلقا حتى ان يكون
عمدا او سهوا بل دلالة المعجزة على صدقهم عليهم السلام اعتقادا اي بل على انهم لا يكذبون في
اعتقادهم فمقصدهم لا يكون الا الصدق فلو وقعوا في الغلط فلا مضايقة قيل يلزم عدم الوثوق في

الوثوق في التبليغ من صدور الكذب ولو غلطا اذ لا دليل للسامع على الباطن الذي هو التعمد والغلط فاعتمد
على ما سمع وقد احتمل الكذب غلطا فلا وثوق واجب اللازم للانبياء عليهم السلام التنبيه على الامر في نفسه
من الغلط واذا تنبه ببرزنا على الامر من حقيقة الحال واذا عدم التنبه للغلط فهو الدليل على الصدق
لان انتفاء اللازم ملزوم انتفاء الملزوم والخلاصة انه لا يقرون على الغلط والنسيان بل ينبهم بعد
فاذا اقروا انعقد دليل على انه لا غلط فيتحقق الوثوق واما غير الكذب من الكبائر والصغائر الخسيسة كسرقة لقمة
وحبة مثلا فالاتفاق على عصمتهم عن تعمدها سمعا كما يراه البعض كاصحابنا او عقلا كما يراه آخرون كالمعتزلة
وجوزه الحشوية وبعض الخوارج والاتفاق ايضا على تجويزها سهوا وغلطا وبتأويل خطاء الا الشيعة فانهم
فانهم لا يجوزون اصلا وجاز تعمد غيرها اي غير الكبائر والصغائر الخسيسة بلا امتراء عند اكثر الشافعية والمعتزلة
ومنعه الحنفية والقول وهو الحق فان صغيرتهم كبيرة الا ترى مباحات العوام سيئات الابرار
وحسنات الابرار سيئات المقربين من الانبياء والمرسلين عليهم السلام كما قيل في قوله تعالى والسابقون
السابقون اولئك المقربون والسر فيه ان الرتبة السفلى من المراتب العلية عند من وجد العليا رذيلة
فليكشف الحقائق بالوجدان الصحيح مثلا كلا شئ عند الكشف بالايجاز ثم المراد بالمباحات والحسنات
الجنس لا الاستغراق كما لا يفيده اضافة الجمع المعرف باللام كما لا يخفى هذا الكلام واضح عند الوجدان
الصحيح والذوق غير ما وُفق لكن الناظر يقول انه دعوى مجردة عن البيان والمهملة التي في قوة
الجزئية لا تفيد المطلوب ان كانت مسلما فلا تقبل في محل النزاع خصوصا اذا كان المنازعون اكابر
من رجال اهل الذكر فبالاولى ان يحال الى الادلة السمعية المذكورة في كتب الكلام مشروحة ويؤكد بورود
الفاظ المغفرة ونحوها عند ترك الاولى امتثال والحنفية جوزوا الزلة فيهما اي في الكبائر والصغائر الخسيسة
بان يقصد المباح فيلزم معصية اي ما هو معصية ان صدرت تعمدا كوكز موسى عليه السلام وعلى نبينا
واله الطاهرين القبطي فانه فمات فلزم القتل وهو معصية ان صدر عمدا الوكز الضرب بجميع الكف

كان اسرائيلي وقبطي يختصمان فسخر القبطي بحمل الحطب الى مطبخ فرعون فاستغاث الاسرائيلي بموسى على نبينا وعليه السلام

وعلى نبينا وآله الكرام فقال له موسى خل سبيله قيل انه قال لموسى عليه السلام لقد هممت

ان احمله عليك فوكزه وكان شديد القوة والبطش فقضى عليه وهذا مثال الصغيرة في الزلة وبالانبوة عليه

السلام حين وقع منه لم يكن رسولا ولا يتوهم من تخصيص الحنفية بالذكر عدم تجويز الشافعي الزلة كيف وهم اولى

اذ يجوزوا تعمد معصية فهم يجوزون الخطاء وشبه العمد او في المقصد تفصيل مذهب الحنفية بعد ما فصل

مذهب غيرهم ولقتران الزلة او صدورها بالتنبيه من الله تعالى بالنظر في حال الصادر نظر الكثير او من الله تعالى

بان يوحي اليه بحيث من انه الاتجاه لا يقرون على الخطاء وكذلك يقترن الخطاء في التاويل بالتنبيه فلا يقرون

عليه وعلى ما سمعت من مذهب علمائنا رضوان الله تعالى عليهم يحرم من تتبعهم واقتدى بهم ان الصنع وقد

بالتشنيع على صاحب الفتوحات وارث النبي العربي سيد الاولين والآخرين الشيخ ابن

العربي سيد العرفاء الكاملين قدس سره الاصفى وهذا الغبط الاوفى حيث قال في فصوص

الحكم في رؤيا ابراهيم خليل الله عليه السلام وعلى نبينا وآله الطاهرين انه ما اولها بل اخذها على ظاهرها

على طبق العادة المستمرة وقد مر قبيل هذا الكلام وقوع في البين فلنرجع الى ما كنا فيه واعلم ان المشهور

في كتبنا تحرير المسألة بعد البعثة بالاتفاق على العصمة عن تعمد ما يخل بما يرجع الى التبليغ واما غيره من

الكبائر [illegible] والمصنف جعل الوفاق في العصمة عن الكذب كما سمعت ولعل المراد الكذب في

الاحكام كما في العضدي او جعل الكذب مطلقا مما يخل بما يرجع الى التبليغ ولا يخفى على المتأمل ثم اعلم ان

حجية السنة موقوفة بالنسبة الى التابعين على السند وبالنسبة الى الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فلم يكن موقوفة على [illegible]

وهو اي السند الاخبار عن طريق المتن وهو لغة المشي بانه حدث به فلان او خلق في الاخبار [illegible] الخبر

فلا بد من تعريفه ولذلك شرع البحث عنه ههنا والا فاللائق ان يبحث في المبادي اللغوية [illegible]

عن شيء فان الاخبار المتضمن لمعنى الاخبار بمعنى الاتيان بالخبر وليس السند عبارة عنه بل عما اشرنا اليه نعم الله لا صحيح

نظرة للسيد ادم

تلاصق فلا تعصبا ليقرء في البحث عنه والاصلح ان السنة خبر وان شاء كل خواص فلابد من التعرض
والخبر قد اختلف في تحديده هل هو في عالم الواقع اولا وعلى الاول هل ذا فقيل لا تحد واختلف هؤلاء
القائلون فالغزالي ابو حامد محمد حجة الاسلام يقول لا يحد لعسره وانما يعرف بالقسمة والمثال كما قال
في العلم والوجود وقيل ان القسمة والمثال ان افادا معرفته فهو المعرف والا فلا يعرف بهما ولا يبعد ان
يكون مقصودهم ان معرفته بوجه ما حاصل لنا بالقسمة والتمثيل واما تصويره بحيث يتعذر الاذهان
فمتعسر وهو لمن ما يكر على عبارته والاكثر يقول لا يحد لانه علم ضروري والضروري لا يحد وهو المختار فان
كل واحد يعلم بالضرورة انه موجود وهو خبر خاص ومطلق الخبر تمام مهيته الخبر الذي هو الخبر الخاص ضرورة
ان المطلق تمام مهية الخاص والمشهور انه جزؤه وهو بظاهره غير صحيح فان النوع بالنسبة الى الاشخاص
ليس بجزء لها بل هو تمام مهيتها ولذلك عبر الى ما سمعت ولكن ان يصحح فان الجزئية عقلية في بعض الملاحظات
ولذلك اشتهر ان الاشخاص عبارة عن المهيات مع التشخصات وقد يجاب بان حصول
شيء بنفسه والعلم الحضوري غير تصوره كما في العلم الحصولي فانه حصول صورة منه في الذهن ولا نسلم
ان حصول الشيء بنفسه في الذهن كحصول الصفات النفسانية ومنها العلم بالاشياء غير حصول صورة
منه في الذهن واذا كانا متغايرين فلا يلزم من ضرورة نفس الوجود دالة ضرورة تصور الخ وفيها
النزاع كذا في شرح المختصر والاظهر وقد النزاع لكن المقصود واضح فان المراد ان النزاع في النسبة من حيث
التصور والحاصل ان العلم بالخاص يجوز ان يكون الحصول بنفسه كالعلم الحضوري كما هو
لا يقتضي الا ان يكون العلم بالمطلق من حيث انه متحد به كذلك فان فرضنا بديهية فلا يلزم ان يكون
العلم الحصولي المتعلق بالمطلق بديهيا كيف لا علومنا بذواتنا وصفاتنا الحقيقية حضورية فان وجودها
بنفسها لنا الذي اوجب اتصافنا بها فيصح كونها سارية وعضوية مثلا هو علمها الحضوري كما تقرر
في مدارك المحصلين فهو حاصل بلا مؤنة من كسب البتة ولا يستلزم البتة بديهية العلم بحقائقها المطلقة

فيمكن الحال فيما نحن فيه كذلك وهو مبني على اتصاف الحضوريات بالبداهة كما تقرر على راي بعض المتاخرين
ولعل النزاع فيه لفظي محض فلا شبهة عليه وكان ينبغي ان يقول تصور انه موجود اي تصور حقيقة
الخبر لكنه اذا كانت الخبر الاعظم فيه المناط خواص الخبرية من الصدق والكذب وغيرهما اهتم بها
اقول قد مر ان الخبر كزيد قائم من حيث انه معلوم حكاية عن مضمونه من حيث انه واقع والحكاية انما
يكون بصورة الحاكي عنه مطابقة اولا بالضرورة الوجدانية فان من راجع الى وجدانه يجد ان حكاية قيام
زيد انما يكون بحصول صورته فكما ان صورة المحكوم عليه كصورة زيد في المثال المضروب وصورة المحكوم
به كقائم حاكيتان عنهما اي عن المحكوم عليه والمحكوم به كذلك النسبة الذهنية حاكية عن النسبة الواقعية كاشفة
عن ربطهما في نفس الامر متعلق بحاكية او كاشفة او ربطهما وهو الاظهر وفيه اشارة الى ان مضمون الخبر هو الثبوت
في نفس الامر لا كما يتوهم ان مفهومه الثبوت الاعم وهذا اي لاجل ان صورة المحكوم عليه و به حاكيتان وان حصولهما
بحصول الصورة على نحو العلم الحصولي قالوا لابد في القضية من ثلث تصورات تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم
به وتصور النسبة التامة فان التحقيق ان القضية يتم بالتصورات الثلث وان النسبة التقييدية من مخترعات المتاخرين
لا الشهيد به العقل الصراح بل يكذبه الوجدان الصحيح وفيه اشارة الى ان المركبات المسكوكة والموجهة قضايا
لا كما ظن البعض ان القضية الا هي المدعية ولو جعل التصور الثالث تصور النسبة التقييدية بين بين وجه التقييدية
فالقائد لكون التصورات الاطراف بحصول الصورة فقط فيكون خارجا عما هو الاهم ويكون مبناه
على خلاف التحقيق والخلاصة ان الضرورة شاهدة بان العلم بالاخبار المخصوصة لا يكون الا على نحو
العلم الحصولي الشهيد به ما قال الحكماء ان تصور الامور الغائبة عنا لا يكون الا حصوليا والحضوري كالمحقق بالنفس
واوصافها العينية لا يوجد في غيرها فتجويز شارح المختصر كون علم خبير خبر حضوريا في غير موقعه وبهذا القدر تم
المقصود ثم رجع الى ما هو بصدده فقال فان هذا الخبر حاصل بذاته لا بوجهه بالعلم الحصولي لا بالعلم الحضوري
كما يفهم من كلام شارح المختصر فكان هذا الخبر متصورا بالكنه فكان المطلق كذلك اي متصورا بالكنه واذا تصور الخاص

اي من بديهي فكذا الصورة اذ الذاتية ضروري الثبوت في مرتبة الذات اراد بالذاتي ما هو اعم من الجزء و المطلق
ذاتي لهذا الخبر فيكون ثابتا في جميع مراتب الذات في الخارج و الذهن و اذ حصل هذا الخبر في الذهن ينبغي ان يكون
المطلق كذلك الا انه يفيد تصور الكنه اجمالا لان امتياز الصورة فرع تصور الذات تفصيلا فتدبر و حاصله ان الذاتي
واجب الثبوت في مرتبة الذات اي كانت يعني ثبوت الذات بحصولها في الذهن لا يوجب الا حصول الذاتي
بمعنى حصولها لا الصورة متميزة عن الغير فحصول الانسان يستوجب حصول الحيوان بمعنى حصول الانسان لا حصوله
بصورته التي تعرض لها العموم من الانسان و غيره و ذلك من عوارض الجنس و هذا هو القدر المسلم و اما امتياز الذاتي
بصورة منفردة حاكية عن حقيقته فهو فرع تصور الذات تفصيلا بصورة متمايزة كما هو شان الحد فتصور المطلق
عند تصور المقيد انما هو تصور اجمالي ان كان اجماليا و تفصيلي ان كان تفصيليا هذا و اعلم ان اصل الكلام
في بداهة العلم بان يتوهم ان علم كل احد بوجوده ضروري و هو علم خاص و هو مسبوق بالعلم المطلق و السابق
على الضروري ضروري فالعلم المطلق ضروري و الجواب ان الضروري حصول العلم له و هو غير تصور العلم
الذي هو المتنازع فيه و لا يلزم من حصول امر تصوره حتى تتبع الصورة حصوله و لا تقدم تصوره حتى يكون
تصوره شرطا لحصوله و اذا كان كذلك جاز الانفكاك مطلقا فتغايرا فلا يلزم من كون احدهما ضروريا
كون الاخر كذلك [illegible] في الخبر ما اذا عطفته الى هذا الموضع لفعلك [illegible] في شرح المختصر و نحن لا نراه
مبنيا على العلم الحضوري و الحصولي كما يستفاد مما ذكره المصنف [illegible] على الفاضل ميرزا جان كيف ان
المتكلمين لا يقولون بالعلم الحضوري المتحد بالعالم كما في العلم الالهي او بالمعلوم كما في العلم الانساني مثلا
و المواقف لا يبعد ان يكون فيه اشارة الى نفي العلم الحضوري فلا وجه لابتناء كلام المختصر و شارحه عليه
فالوجه ان المتنازع فيه ان حقيقة العلم بما هي هي بديهية و انكشافها بانكشاف بعض افرادها كسبا
او بديهة لا يفيد كسبيتها او ضروريتها فحقيقة السواد ضرورية و انكشافها بمعاينة بعض افرادها احساسا
لا يوجب انكشافها بما هي هي ضرورة لانه ينطبق على افرادها و يصح ان يجعل مرآة لملاحظة افرادها في موضوعات

كليات المحسوسات مثلا وانما توجب اكتسابا فيما يعني انكشاف المحسوس انكشافا جزئيا حسيا القريبا
وكذا اذا فرضنا ان حقيقة النفس وصفاتها الغيب نظرية فانكشاف النفس الجزئية انكشافا حضوريا
لا يوجب انكشاف الحقيقة النفس تفصيلا حيث ينطبق على النفوس كما ان يعلم كل احد بانه موجود واذا كان
ضروريا فانما الضرورة بعلم خاص متعلق بامر خاص وهو وجوده وحاصل ان وجوده للنفس بدون توسط
نظر واما العلم المتعلق بهذا العلم الموجود للنفس بلا توسط شيء نظر اهو حاصل اوليس حاصلا او على تقدير
الحصول بالنظر او البداهة فلكل شيء منهما لا لازما البتة ولذلك اشتهر ان الشعور بالشيء لا يستلزم
الشعور بالشعور واذا كان كذلك فلا ورد ان لا يستلزم تصور العلم المطلق لحصول علم وجوده بداهة لا يستلزم
بداهة تصور العلم المطلق وهو المطابق لما عليه المتكلمون وكذا القول فيما نحن فيه ان حصول العلم بخبر
خاص بانه موجود بالضرورة انما يفيد بداهة انه موجود لا غير وحصول خبر بصورة فان تصوره لا يتعقل فيه بانه
من الاجناس والفصول الكائنة ويتعقل فيه ذاته المطلقة الصالحة للاشتراك بين الافراد وهو الباقي
لها الطبيعة لا بشرط شيء وهذا التعقل لم يوجد البتة في الصورة المذكورة فبداهة الخاص لا يستلزم بداهة
المطلق وليس النزاع الا في بداهة تصور الخبر المطلق الذي لا بشرط شيء ويؤيده ان العلم بالخاص
علم تصديقي متعلق بمجموع معنى القضية وعلم الخبر المطلق الذي هو المتنازع فيه انما هو تصور فان قيل لان
يحصل بالحد والتعريف فلا ريبة في ان بداهة علم التصديق لا يستلزم بداهة تصور المطلق المنطبق [illegible]
على جميع العلوم التصورية تصورا استدلاليا وهو كلام لا يرد على ما ذكره المصنف وعبارة الحاجبي
عنه ايضا قال ابن الحاجب ورد بانه يجوز ان يحصل ضرورة ولا يتصور او يتقدم تصوره والمعلوم
ضرورة ثبوتها او نفيها وثبوتها غير تصورها يعني يجوز ان يحصل بالضرورة حقيقة الخبر بحصول فرد
منها ولا يتصور اصلا التصور استدلاليا مقيدا الا كتناه حقيقته من حيث هي هي اولا يتصور تصورا متقدما
على حصول العلم بالخاص والمعلوم بالضرورة ثبوت النسبة ونفيها اي مضمون الخبر الخاص من هذا المعلوم

وهذا المعلوم معلوم تصديقي وحصول ثبوتها بالمعنى المذكور غير تصورها الذي هو المتنازع فيه لكن المصنف مشى
على محاذاة الفاضل ميرزاجان ره وعلى هذا فتبقى عبارة الشرح والمقصود ان ما بنى عليه كلام المحشي
ما يجب المساعدة عليه حتى يرد عليه ما ذكره ورجع الى ان لا طائل تحته ان قيل هل يمكن ان يكون قوله الا انه
يفيد تصور الكنه اجمالا الخ ايماء الى ما قلنا نعم فرجع حاصله الى ان ما يفيده الدليل ليس من المتنازع فيه في شيء
فان حصول كنه المطلق بحصول خاص بديهية لا نزاع فيه وما هو نزاع فيه غير لازم منه فلا طائل تحته الا انه
يحتاج الى الصدر باستدلال كما صدر الدليل الثاني به كما هو العادة في الكتاب فمقصوده ان الدليل تام مفيد لبداهة تصور
الخبر المطلق ولو كان اجمالا وليس المقصود الا ذلك ولعله ظاهر السقوط فان الاشبه ان المتنازع فيه ما ذكرناه
والله اعلم وقد اورد على الدليل بانه انما يتم بالشرطين المشهورين الاول ذاتية المطلق للخصوصيات والثاني
اكتناهها وكلاهما ممنوع والاشبه ان الثاني غير وارد لان حصول انه موجود بالوجه بحيث يمكن الحكم عليه بانه
يقبل علمنا بان كل خبر صادق او كاذب فان تصورات الخصوصيات مندرجة في تصور موضوع هذه القضية
نسبته الى المطلق الخبر عين نسبته اليه وهو معلوم بالكنه فاذا كان ذاتيا له فهو ذاتي لوجهه الصادق والوجه
متصورة باكتناهها ولا ريب في ان العلم الخبري حاصل ضرورة فبقي الاول اعتراضا فانهم فتقرير المص
ره الدليل على وجه يندفع عنه الايرادان وحاصله ان المراد بالخبر المطلق المتخصص بالاخبار المخصوصة وهذه
الحصص معقولة بذواتها فعلا حصولها ولا ريب لاحد في ان الطبائع بالنسبة الى حصصها انواع فاندفع
المنعان لان التي لا تلائمه قوله كل واحد يعلم ضرورة انه موجود وكذا ما ذكره من جواب شارح المختصر وما يتلوه
قلنا تجعل في العبارة فمعنى كل احد يعلم بالضرورة مفهوم الخبر المتخصص بحكم انه موجود او نقول مقصوده انه
كما يعلم بداهة انه موجود يعلم كنه الخبر واما جواب شرح المختصر وما يتعلق به فانما اورده على طبق ما
ذكر في ذلك الشرح ولكن لا يخفى على احد ان المشهور بالملائمة العبارة فهذا التقرير من عند نفسه وليس توجيها
لكلام المستدل مع انه لا يندفع المنع تصور الخاص بكنهه فان ادعى الضرورة فهو في محل الخلاف مع انه

في الجلاء والخفاء بمنزلة اصل الدعوى فيشتمل على نحو من المصادرة وان قيل انه معنى انتزاعي والا كيف الا انه حصل
عند الذهن عند ما ينتزع قلنا منه في اصل الدعوى فهذا التطويل محض فتامل وهو من العجائب في هذا المقام
كما في البديع او لانه لو كان المطلق جزء للخاص لزم انحصار الاعم في الاخص والتالي بين البطلان
فالمقدم كذلك وثانيها ان حقائق انواع اللفظ مبنية على الوضع الذي لا يمتنع تبدله فلم يكن ضرورية واوضحه
شارحه بان ما يكون قابلا للتبدل والاختلاف باختلاف الوضع والاصطلاح لا يكون ضروريا اولا مجال
للعقل في درك الامور المصطلحة الا بالتوقيف من الواضع والمصطلح فلا سبيل الى دعوى كونه ضروريا وعلله
نعم ان مفاد النظر هو الوضع او المفهوم من حيث كونه موضوعا له اللفظ وان ما يتوقف على الغير لا يكون
فطريا وهو كما ترى وقد استدل الدليل المؤلف بالتفرقة بينه وبين غيره ضرورة تصوره انا نميز الاخبار
عن غيرها فنجد تفرقة بينه بين زيد قائم وقم مثلا والفضيلة لا موضوعه فلا يستعمل زيد قائم مقام قم ونجد الاختلاف
في اللوازم المختصة والتمييز ضرورة بدون مؤونة كسب يناديان على تصور المتميز كذلك والجواب اولا انه ان تميز الاخبار
عن غيرها يقتضي تصور مطلق الخبر الذي هو المدعى بل لا يقتضي التصور بل يكفي في التمييز الحصول اي حصول الخبر المطلق
عند تمييز افرادها بعين حصولها عند ذلك التمييز واما تصور الخبر المطلق من حيث انه هو فكلا وهو ظاهر قال ابن الحاجب
بعد ذكر هذا الدليل وتقدم مثله وهو اشارة الى ان هذا الدليل واحد والجواب الجواب هذا على طبق ما ذكرناه من قبيل
واما على طبق ما ذكره المصنف على موازاة ما حرره الفاضل ميرزا جان الدليل الاول فحاصله ان التمييز لا يقتضي
العلم الحصولي الذي هو التصور بل يكفي الحصول على نحو العلم الحضوري فانه في التمييز لا تقرب وقول ابن الحاجب
وتقدم مثله منطبق على الفاضلة لامرية وح يرد ما اورده من قبيل ولم يورده عنها اكتفاء بما سلف
والظاهر في تقرير الدليل ان الخبر لغة متميز عن غيره باقسامه بالضرورة فيكون حاصلا لنا كذلك وح لا يتجه
الجواب على ما قررناه ضرورة ان التفرقة بين الشيئين لا يمكن الا بتصورهما وانما يتجه على ما قرره الفاضل ميرزا
جان فيرد عليه ما مر من المصادرة فالظاهر ح ما نتلوه والجواب ثانيا ان التمييز اللازم من التفرقة المذكورة

المذكورة لا يقتضي تصور المتميز بالكنه بل القدر المسلم هو اقتضاؤه التصور سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه
والى هذا اشار بقوله ولا الكنه بل يكفي وجه ما يعني ان التميز لا يقتضي الكنه بل يكفي في التميز وجه ما من وجوهه
والمناسب فيه بداهة تصور الخبر المطلق بكنهه لا بوجه كيف ان كل شيء تصوره بوجه ما ضروري فلا يقبل النزاع
فاللازم غير المط والمطلوب غير لازم اعلم ان ابن الحاجب قال في المنتهى في المبادي المنطقية لو كان
العلم غير ضروري لما فرق بينه وبين غيره ضرورة ورد بالمنع فلا يلزم من الفرق بين امرين تصورهما وقد
وقال ههنا بعض ما فرع على الاول وجوابه بسنده لانا نجد التفرقة بينه وبين غيره ضرورة وقد تقدم مثله فيحتمل
ان يكون اشارة الى ذلك وحاصله ان التميز لا يقتضي التصور بالماهية والكنه الذي هو المطلوب ومع
يصغوا عن الشوائب وافلس في المختصر فذلك الدليل في بحث العلم فلا بد من ان يحمل على ان الحوالة
على السابق على عقد منه وظنه ذكره على طبق ما في المنتهى الذي هو الاصل لهذا المختصر او يحال الى جواب الدليل
الاول المذكور ههنا وحاصله ان حصول او نفي في الذهن لا يتوقف على تصوره بالكنه فاولى بان
لا يتوقف حصول التفرقة بين امرين على تصورهما بالكنه والشارح العضدي اذ رأى ان بعض الظن
اثم حمله على احتياج الى ما احتيج اليه كما تقدم والله اعلم قال الشيخ ابن همام والظاهر ان اعطاء اللوازم
من وضع كل موضوع ونفيه بما يمتنع عنه فرع تصور الحقيقة اذ هي المستلزم نعم لا يتصور هنا من حيث هما
سيما الخبر والانشاء فنعم فان اسماء وانت لا يخفى عليك ان تصور الشيء بوجه ما ليساده
كاف في ترتيب الاحكام ولذلك اثبتوا صفات للحق تعالى مع ان كنهه لا يعلمه مختصة به تعالى والجواب
بالثالث ان صح يلزم ان يكون الامر والنهي مثلا ضروريا مع انه محدود باتفاق الخصم الذي هو الامام الرازي
فانه يحدهما في محصوله وهو تناقض بين وفيه ان الامام الرازي يرى بداهة جميع التصورات كما هو مختار المتكلمين
ولكنه في المان يلتزم بداهة تصور الامر والنهي وتحديد الذي وقع منه حد الاسمي كما هو رأيه في تحديد المعلومات
التصورية واعلم ان الفاضل قوله وقد استدل بدل على ان الحكم بديهة بديهي كسبي فان متعلق ما لك والبديهية

متغايران اورد عليه في التحرير ان الحاصل ضرورة يلزمه العلم بكونه ضروريا او نعم حصوله بالكسب لا يتوقف العلم الثاني [illegible]
مفهوم الضروري لا يتوقف على الالتفات في تطبيق المفهوم وحاصل انا اذا رجعنا الى نفوسنا و[illegible]
الى علومنا الحاصلة هل هو حاصل بتوسط او بدونها وجدنا ما هو حاصل بتوسط الكسب وما لا حاصل بتوسطه
فلا معنى لكون الضرورية نظرية وراء يجاب بان العلوم تحصل شيئا فشيئا بالنظر او بالبداهة وبطول الامد فيشتبه الحال
بعد ذلك ان الحاصل لنا الان كان قبل بالنظر او البداهة وفيه انه مسلم في التصديقات فان منها ما هو في
خفاء فيستدل عليه ويطالع مرة بعد اخرى ويجرد الاطراف كما يليق الى ان يجرد حتى يتضح اتضاح الشمس في رابعة
النهار ويستغنى عن الدليل ويقول الان انما هو بديهي فاذا زال التوسط من البين فلا يبعد ان يشتبه الحال
فيقع في النفس ان الحاصل عندنا الساعة بلا وسط هل كان في ابتداء حضوره كذلك اي بلا وسط او لم يكن كذلك بل
كان وسط زال الحصول الاستغناء عنه واما التصورات فالحاصلة منها بالكسب كالحد من قبيل تصور الشيء
بالكنه والحاصل منها بدونه من قبيل تصور كنه الشيء وهما متغايران فلا يشتبه الحال اصلا فلا يصح
ان الضروري هو ما لا يحصل بالكسب اصلا فالبديهي بديهي دائما والكسبي ما يحصل في الجملة به والكفاف قد
لا يحصل به الضافة ولا اختلاف بالبديهية والكسب بالاوقات في الاشخاص كما اشتهر فما يحصل بعد
النظر لا يلزم ان يكون حاصلا ابدا بالكسب مما حصل لنا بدون كسب اذ التعقب الى كيفية حصوله وجدناه حصولا
بلا كسب وهو لا يستلزم الضرورة ولذلك يحتاج الى الاستدلال ولعلك تقول ان ما اوصل الينا الحد هو تصور
نفس الشيء بما هو هو وهو تصوره الاجمالي فاذا حصل بنفسه كان من قبيل تصور كنه الشيء وان حصل بتوسط
الحد والحركتين كان من قبيل تصور الشيء بالكنه فالحاصل في الصورتين واحد ولا يبعد ان يزول من البين الحد و
الوساطة حتى يكون نفس المحدود مشهودة حتى يكون متصورا بكنه الشيء فيكون اشبه بالبديهي فربما يشتبه
الحال فيران المعلوم الان من قبيل تصور كنه الشيء هل كان من قبيل ذلك او كان معلوما بالحركتين وتوسط
زوال الواسطة بالكثرة حتى انقلب علم الحد وذلك كنه الشيء فاشتبه بالبديهي فلا بد من البرهان فتامل واما

وانا ذكر من تحقيق معنى البديهي والكسبي فهو مخالف لما عليه القوم سيما الامام الرازي فلا يصلح توجيها
لكلامهم والتفصيل في موضع اخر نعم ان البداهة والنظرية اذا اختلفا بالاوقات والاشخاص بلا وضوح لا يصلح للاستدلال
لا سيما على الخصم فان له ان يقول انه عندي كسبي والاصلح للاستدلال عدم الحصول بالنظر اصلا كما للبديهي
الاولي في المعلومات التصديقية وهو النتيجة للدليل كما لا يخفى والسر فيه ان الاحتياج الى الدليل لذلك
الاشتباه والا فمجرد الالتفات كاف كما لا يخفى ولا اشتباه في هذا العلم الحاصل بالفعل فانه قد يحصل بعد
الذهول والنسيان وهو علم غير الاول حادث بعد انعدامه واذا التفت اليه يحصل له البتة انه بالكسب
اولا وان لم يكن ذهول او نسيان فالحالة السابقة قائمة فلا اشتباه وبعد فللنظر مجال للبحث فالاحرى
بالقبول على هذا التقدير ان الاستدلالات معقولات لما هو واضح واما المحدود فالقائلون
بكسبية فمحدود مثل القاضي والمعتزلة كلام يدخله الصدق والكذب يعني انهم افترقوا فالقاضي والمعتزلة
حدوه لكلام الاول ويمكن ان يراد بالمحدود المعرف تعريفا حقيقيا او لفظيا وهو احتراز عمن يقول الحد
لعسره هكذا في المختصر وغيره ومقتضاه ان يكون هو ابو بكر الباقلاني من الاشاعرة بجريان العادة باطلاق
القاضي فيه ويؤيده عطف المعتزلة لكن الجمهور على انه عبد الجبار فافراده من المعتزلة كافراد الصلوة الوسطى
في قوله عز من قائل حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وفي شرح الشرح الاصفهاني صرح بانه عبد الجبار وفي
بعض حواشي العضدي انه على ظاهره وان المعتزلة هم الجبائيون وابو عبد الله البصري وعبد الجبار
وغيرهم وانما توهم من توهم انه عبد الجبار من عدم ذكر الآمدي في هذا الموضع الا المعتزلة وتفسيره بالمحدود ان
وعدم نسبة الامام في البرهان الى الباقلاني ونقل ابي الحسين في المعتمد والآمدي في الاحكام الجواب
المروي عن القاضي عبد الجبار ولذلك قال العلامة الشيرازي رح في شرح المختصر ان المجيب هو
عبد الجبار وظاهر كلام المصنف رح انه الباقلاني وانت تعرف ان عدم اشتهار الباقلاني بما طول
لا يقتضي كونه لم يجب بما فراده ويؤيد ذلك ما قال الامام وهو شارح كلام القاضي راى القاضي ان ذكر الصدق

والكذب على التنويع بلفظ او اشمل من الاتيان بهما فان من قال الخبر ما يدخله الصدق والكذب او ما امكن الانطباق
خبر واحد بهما فاذا ردد ونوع فقال ما يدخله الصدق او الكذب فقد احترز عن ذلك ولعلك تقول ان حرف الا لاتي
او سهل وتلك الشواهد شاهدة بانه عبد الجبار وصرفهما عن ظاهرهما خلاف الظاهر وكلام المصنف لائم والامر
هين ولنرجع الى شرح الحد فنقول ينبغي ان يراد بالكلام المفيد فائدة يصح السكوت عليها لئلا ينتقض الحد بقول ال
على انه وصدقها او ورد خبر الله تعالى وخبر رسوله صلوات الله تعالى عليه وعلى آله نقضا عليه فانه لا يدخله الكذب
والحد قابل بدخوله انضاد في البدايع وينتقض بمحمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم ومسيلمة صادقان والواضح ما
قال الاولى الكلم نقض الاول ان لم يرد كل خبر فلا الصدق على شيء من افراده فان الصادق صادق
دائما والكاذب كاذب دائما فمعنى ان الخبر لا يخرج عن الصادق والكاذب فكل خبر صادق فقط
والصادق صادق دائما او كاذب فقط والكاذب كاذب دائما فلا يتصف خبر بهما فلا يصدق
عليه يدخله الصدق والكذب وهو اشد ضعفا في الحد فكان اولى من الاقتصار على بعض الامثلة فيه كما في
شرح الشرح وتبعه آخرون اذ قال شارح المختصر ان الواو للجمع فيلزم الصدق والكذب معا وهو
مح فيلزم ان لا يوجد خبر بناء على ان الجمع المعية في الزمان وقد عرفت ان معناه الجمع المطلق فلا
يلزم سوى ان يدخلاه في الجملة مجتمعين او متفرقين وهو انطالب لان من الخبر ما لا يصدق ومنه ما لا
يكذب ولعل مراده نفي المنعي لا يصح الحكم باستحالته وكسائر لزوم ان لا يوجد خبر ولا اجيب كما في المختصر بان المعية عنه في بعض حواشي ص
قد تطلق باعتبار المكان وهي المرادة هنا لان الواو للجمع المطلق واذا التعريف مدار على محل ان
محل الصدق والكذب كليهما لازم ان يكون كل خبر محلا لهما وهو مح لان منه ما لا يدخله الصدق نحو الواحد
ضعف الثلاثة ومنه ما لا يدخله الكذب نحو الواحد ثلث الثلاثة وان جاز في بعض الاخبار ان يكون
محلا لهما باعتبار زمانين فظاهر انه لا يريد عموم السلب قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح
توجب العموم وبالرفع لا توجبه وفيه ذلك لان الحكم في مصداق النفي قد ينقطع نحو لا انسان وكتابته

وكذا بته مثلاً واما صدق القضية سواء كانت دائمة او مطلقة فدائم دائم الفرق فابين تحقق القضية قضية تهام ولم يعشاني
ما اشتهر ان صدق المطلقة دائم واذا كان كذلك فلا يصح ان يكون شيء من القضايا صادقة حيناً وكاذبة
في آخر فيلزم ان لا يوجد خبر على طريق عموم السلب فافهم وقد اجيب عن اصل الايراد بما حاصله ان عطف المفرد على
مثله بالواو انما يفيد اشتراكهما في المسند فقط اذا كان عطف المسند اليه كما فيما نحن فيه فغاية ما لزم هو
ان الخبر كلام يحتمل الصدق والكذب في الدخول فيه سواء كان الدخول في فرد منه او فردين فان الطبيعة
المطلقة متحدة مع الافراد فاذا قد صدق فرد فقد صدق الطبيعة واذا كذب آخر فقد كذبت فقد اجتمعا
في الدخول فيها هذا على ما هو التحقيق وان جعل المعية زمانية فكذلك لان اتصاف فرد بالصدق مقارن بكذب
آخر وتعقيبه المصاحبة يلزم ان يكون خبرية كل خبر موقوفاً على خبرية فرد آخر معها متصفان بنقيض
ما اتصف به الآخر وهو ظاهر البطلان كيف لو فرض اول خبر او خبران صادقان فقط لزم ان لا يكون
او كاذبان فقط
خبراً وهو ظاهر البطلان وانت تعلم ان لا شبهة لاحد ان هذا من خواص حقيقة الخبر فالبتة يكون ثبوته للخبر
بالقياس الى آخر واما كون خبريته موقوفة على صدق آخر او كذبه بالفعل فهو غير لازم وذلك لان دخولهما معاً
بكلمة الفرد المقدر مع انه يجوز ان يكون اسماً لحقيقة الخبر شيء يوجد بدون دخول الصدق والكذب كما ذكر
ولا يخفى عليك تحمله في الغاية فالظاهر مع المصرح والجواب عن الايراد المذكور المعنى يحتملهما عقلاً بالنظر الى
حقيقته النوعية وحاصله ان المراد بقوله يدخله الصدق والكذب يحتملهما عقلاً وهو لا يخلو عن بعد فالمراد ان
المعنى يدخله عقلاً على سبيل الاحتمال بالنظر الى الحقيقة النوعية وهي ثبوت شيء لشيء وتعليق امر بآخر
والانفصال امر عن آخر مثلاً ومرجع الى ما اشتهر من ان احتمال الخبر لهما بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن
خصوصية الاطراف فزيد حجر اذا جرد عن خصوصية الزيد والحجرية وارجع الى ثبوت شيء لشيء جوز العقل
صدقه وكذبه على السواء واعترض عليه بانه لا يدفع الاستنقاض بكلام الله تعالى لانه مع قطع النظر
عن خصوصية مواده لا يحتمل الكذب لامتناعه على الله تعالى وهو عقلاً عن حقيقة الجواب فان المقيم يحتملهما

مع قطع النظر عن الامور الخارجة وخصوصية الاطراف ولذلك قال بالنظر الى الطبيعة النوعية والامور الخارجة
منها القائل واعترض عليه بان التعريف انما يكون للحقيقة من حيث هي هي وهي غير منافية للتشخصات بافرادها
فيجب ان يكون تعريفها كذلك غير مناف للتشخصات والتفسير المذكور يوجب ان يكون الماهية بشرط لا شيء و
المطلوب تعريفها لا بشرط وانت اذا نظرت اليه ادنى نظرة لا يخفى عليك ما فيه فافهم ولا يبعد ان يراد خلافه
بدلا او ان يعرف الواو او اصلا او الفا صلا او المراد كما مر التعارض الذي هو المعروف بالتعريف المذكور وخولها
لغة فانها لا تليه ضرورة ان امتناع اجتماع الصدق والكذب في قضية الحكم به العقل واما اللغة فلا يستنكف عنه
حتى لو قيل صدق زيد قائم وكذب فاللغة لا تنكر اطلاقهما كما لا يخفى ولا ينافي ذلك اي اباء اللغة اطلاق الصدق
والكذب في خبر ما تقرر ان المدلول للاخبار هو الصدق والكذب احتمال عقلا كيف لان كون مدلولها هو الصدق
لا ينافي اتصافها بالكذب لا لغة ولا عقلا فلا اتصاف له من جهة اللغة ان يجتمعا فيهما وانما ينافي ان يكون مدلوله
الكذب واما العوض من خارج فكلا وتحقيق المقام ان مدلول الخبر هو ثبوت شيء لاخر في نفس الامر واما انتفاوه
في نفس الامر فليس شيء من مدلوله لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما فهو احتمال عقلا خارجي وصدقه هو كونه كذلك مع قطع
النظر عن الاعتبار وان ثبت فقل مطابقة لما في الواقع والكذب خلافه فيهما احتمالان عقليان عارضيان من
خارج وليسا من اللوازم ضرورة ان دلالة اللفظ على شيء لا يستوجب الوقوع البتة فما اشتهر ان المدلول
هو الصدق على تقييد الثبوت الذي هو مدلول الخبر بالواقعية فان الصدق النقيض قابه والا فهو لفظ قطعا
واذا كان كذلك فلا يستبعد في ان ذلك لا يخفى في ما قلنا فتدبر وبهذا ظهر وجه الاولوية ما لنا مل ولكن قطع النظر
عن هذا التحقيق وحمل على ظاهره فكذلك لا ينافي كما او ما ماله واما الايراد بالدور بان الصدق هو مطابقة الخبر
للواقع والكذب مخالفته له فقد اخذ الخبر في تحديده وهو الدور وقال ابن الحاجب في مختصره لا جواب عنه وسائله
البديع فيندفع بانهما اي الصدق والكذب ضروريان بمعنى تفهيم منهما لا يتوقف على العقل الخبر اصلا كما ان
الصدق هو كون الشيء في نفسه مثلا وبهذا يندفع ان الضرورية لا ترفع الدور فان الخبر اذا اخذ في الصدق

على الخبر واما البديهة فلا

في الصدق فسواء كان ضروريا او نظريا بالخبر فيلزم الدور بلا مرية نعم في الاصح ان نقول ان الاهمال من لا توقف عليه
الجواب ومنع نعم بان الخلاصة ان التفسير المذكور لفظي واما حقيقة الصدق فمعلومة بدون معرفة الخبر او بها
بوجه آخر غير الوجه الذي هو المطلوب في التعريف والمقصود ان التفسير صحيح ومع ذلك لا يؤدي الا الى الدور
وفي الحاشية اذا كان الصدق ضروريا كان معرفته موقوفة على معرفة الخبر اجمالا فلا لازم توقف معرفة
الخبر تفصيلا على معرفته اجمالا وليس فيه دور يجب ان يحمل على ما ذكرنا والا فالمعرف المقصود بالتعريف هو الخبر
الاجمالي فان الحد انما يوصل الى معرفة المحدود اجمالا وهو قد توقف على الحد المتوقف على معرفة الاجمالية
فقد جاء الدور بلا مرية فالمقصود ان الموقوف عليه معرفة الصدق هو معرفة الخبر الاجمالية غير المعرفة الاجمالية
المرادة بالحد ولكن وجهان موجودان بسيطا او مركبا والمعرفة الاجمالية المطلوبة في التعريف هي
الصورة الاجمالية لهذا التفصيل المتحدة معه بالذات كاتحاد الانسان مع الحيوان الناطق
مثلا وبما ذكرنا ظهر لك ان من استصعب الجواب ليس له ان يقول ان المقصود الاهم حيث عرفوا
الصدق بما ذكر فان التعريف لفظي وهو غير ملزم بشيء كما عرفت اذ هما مطابقة النسبة للواقع و
عدمها وجه آخر للاندفاع وحاصله منع ان الخبر مأخوذ في تعريف الصدق والكذب فلا نسلم ان الصدق
هو مطابقة الخبر بل الصدق مطابقة النسبة الخ ويتجه على ذلك الالتزام والجواب ان الصدق
اذ ذمعان فلا مضايقة في ان يوصف في مرتبة تجريده الخبرية معه لا يتوقف على الخبر والحاصل ان مفهوما
واحدا قد يحصل بمشوبية التجريد وقد لا ولكن الخبر من هذا القبيل فحين حصل بنفسه بلا مشوبية تعريف
الصدق به وحين حصل بالنظر في الصدق والكذب عرفا فلا يتوقف على معرفة الخبر كما ذكر في الكتاب
وقد ذكر وجوه اخر في دفع الدور وفيما ذكرناه كفاية والله اعلم وقيل الخبر ما يحتمل التصديق والتكذيب
هربا عن الدور المتقدم في اخذ الصدق والكذب في بيان الدور وارد فيه ايضا لان المعرف هو المعرف لانهما
اي التصديق والتكذيب الحكم بالصدق والكذب فقد ال الى اخذ الصدق والكذب فلا مجال

الهرب كذا في شرح المختصر وفيه لانا لا نسلم ان التصديق والتكذيب هو الحكم بالصدق والكذب بل المراد بهما
الايجاب والسلب على ما صرح به ابن سينا في منطق الشفاء وحاصل مقاله ان التصديق اعتقاد
وقوع النسبة او لا وقوعها والتكذيب بخلاف ذلك قال السيد قدس سره الشريف ان تكذيب
النسبة الايجابية هو تصديق النسبة السلبية وظاهر العبارة يدل على ان التصديق هو الحكم الايجابي
والتكذيب هو الحكم السلبي وكلام ابن سينا وان افاد ظاهره لكن بالنظر الى السياق والسباق
ما ذكرناه ويمكن ان يوجه ان المراد هنا ذلك والتأييد لكلام على تجرد ان التصديق معناه الاعتقاد لا الحكم
بالصدق وفيه بعد مع انه ما الضرورة الملجئة اليه ولا يخفى عليك ان التأييد لكلام ابن سينا في هذا المقام غير لائق
فانه من الجائز ان يكون مطمح نظره بيان الاصطلاحات المنطقية وبعيد كل البعد ان يكون كلام المشايخ على
مصطلحاتهم في التعريف في المطالب اللغوية فالاشبه ان التصديق المنطقي هو التصديق اللغوي صرح به كثير من
منهم شارح المقاصد وقد نبه على ذلك بان مطابقة الكلام في التكلم فانه في اللغة ليس الا الحكم بالكذب والانكار لا الحكم السلبي
وكلام الشفاء ليس نصا في ذلك فتامل ولو حمل التصديق على ما حمل والتكذيب على الانكار لكان اوجه الخ

منطق وان سلم انه ليس بصدد
تفسير المصطلحات

وكيفما كان فالاعتراض على شارح المختصر ساقط فانه لم يقصد ان الدور دائر على هذا التفسير المهروب اليه
السابق لياس من الدور لا بتركه بل مقصوده ان الهرب لا ينفع فان الدور بحسب ظاهر العبارة متمكن قال
لها فان التصديق من الصدق فيشتمل عليه ويجيب المحقق بانه عنهما فلا هرب ينفع بل فيه شناعة ازيد
فان تعريف الشيء بما يعتبر فيه بواسطتين وهذه ابشانة من الصحة والله اعلم قال ابو الحسين الخبر كلام
يفيد بنفسه وقد سقطت فيما وصل الينا من قلم الناسخ فيخرج نحو قائم من المشتقات مع انه
كلام عنده وهذا اشارة الى ان الكلام في المشهور ما تضمن كلمتين مع الاسناد وهو ليس المراد هنا ليخرج من
اهل القيود لانه توجيه بما ينبو عنه كلام القائل وذلك لانه عرف الكلام على ما نقل عنه في المعتمد بالمنتظم من
الحروف المسموعة ولا شبهة في ان نحو قائم كذلك وقيل اراد بالحروف اعم من المقدرة ليشمل نحو قال

قال المصنف بعد ورود مثل الباء وهمزة الاستفهام من الكلمات التي على حرف واحد وخروج الباب عن الحكم
ولا يبعد ان يقال ان لا مشاحة في الاصطلاح ولا تحكم ومع ذلك فالظاهر مع المصنف فان تغيير الاصطلاح القديم
بادخال ما ليس منه مع خروج بعض لا وجه له والله اعلم وليحسن قائم بخبر فلا بد من اخراجه بتصرف في التعريف لان زعم
ابن الحاجب انه يفيد النسبة لا بنفسه بل مع الموضوع اولا لان المفهوم ان معنى بنفسه ان لا يكون الافادة بواسطة
ضميمة وهو خلاف ما صرح به ابو الحسين على ما نقل عن معتمده من ان المراد من بنفسه ان يكون مدلولا وضعيا
وثانيا لان النسبة عامة تعم التامة وغيرها فيلزم ان لا يخرج فانه افادة قائم للنسبة الغير التامة بنفسه لا بواسطة
ضم ضميمة فان المشتق يدل على النسبة الى ذات ما مبهمة او خاصة بالقامة وهو الظاهر والا فيدخل المركبات
التقييدية في الخبر وهو كما ترى فلا يفيد نسبة اصلا بل انما الدال عليها الهيئة التركيبية كما لا يخفى لانا نقول حقيقة
ما يقال ان المشتقات لا تدل على الذات والنسبة بل معانيها بسائط لا يتضمن لشيء منها وانما
يحللها العقل عند التفصيل اليها كما اشتهر ان القائم ما قام به القيام صدق على مفهوم لا تفسير
الحقيقة لانه تحقيق المتاخرين وظواهر كلام المشايخ انهم لا يرونه كما لا يخفى ولئن حمل عليه كلامهم كما اشير اليه
فالمناسبة باقية فان الدال حينئذ هو المجموع لا قائم بل عدم دلالته اظهر بل لان المراد افادة وقوع النسبة او لا وقوعها
اي النسبة التامة الايجابية والسلبية وانما اهتم بنوع منها وهو الوقوع واللاوقوع لعظم او لاجل اشتهارها
وانما قلنا بذلك لان الشرطية المتصلة والمنفصلة خبر بلا شبهة والقول بان الشرطية لا حكم فيها سوى
حكم الجملة كما ترى الا على العربية والانفصالية جملة مرددة المحمول او جملتان قد عطف احدهما على
الاخرى بكلمة او لاجل ان ينزل كلام العلماء من غير تصريح منهم به وذلك لانا قد بينا من قبيل اصناف التحقيق .
ولا يرد نحو قم على ما وهم ابن الحاجب بناء على ان قيامك مطلوب مني اطلب منك القيام مفاده منقولا انه
يستفاد بلا ضم ضميمة وليس كذلك البتة لانه ليس بنفسه اي لان كون اطلب منك القيام مثل مفاد امر ليس بنفسه
وان لم يكن الضميمة فانه لازم عقلا وليس معنى وضعيا وهو المراد من قوله بنفسه كما صرح به في المعتمد تامل الامام ابي

الحاجب من ان المراد الافادة بلا وساطة امر اخر معلوم للمعرفة فلا منافاة في ان يترتب عليه التصحيح من ان اللفظ
عرابت عنه او ماثل الا انه وان خرج عنه الاداء والنواسخ التقييدية واجتنب اللازم لكنه يخرج ما يجب ان
يدخل فانه يخرج الالفاظ المتجوز بها في الاخبار وان قيل ان الوضع اعم من الشخصي والنوعي لم يخرج نحو قم فالاولى
ان يراد ان يكون مستعملا فيه ليدخل المجازات المذكورة والحق ان الوضع الاعم كاف ثم ان الافادة فيما
ذكر ليست بالوضع بل بالعقل ولئن يكون بالوضع او الاستعمال فيه فلا يلزم خبريته وما ليس بخبر من الكلام الذي
يفيد فائدة تامة يصح السكوت عليها انشاء ومنه الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء
وتسمية الجميع بالتنبيه كما في المختصر وليس غير الخبر انشاء وتنبيها من الامر والنهي لا غير الامور المعدودة
غير متعارف والظاهر ان التنبيه نعم ان المنطقيين يسمون بعض اقسام الانشاء تنبيها وهو الانشاء
الذي لم يطلب به الطلب ويندرج فيه التمني والترجي والقسم والنداء والتعجب وقد ذكر في شرح المختصر تخصيصهم ذلك
باسم التنبيه والانشاء غير متعارف الفقهاء عندهم كما لا يخفى ولكن ايراد تسميتهم بقولهم في الشفاء لكم [illegible]
القسم باسم خاص فعبر عنه باسم جنسه القريب وهو الانشاء والتنبيه كما في انواع الحيوان التي لم يوضع لها
اسماء بخصوصها فعلى هذا معنى قوله وبخصوص التنبيه والانشاء ان الطلب قد خص باسم غير
اسم جنسه بخلاف غيره فانه لم يخص باسم بل انما عبر باسم عام فالتخصيص اضافي ومعناه [illegible] الطلبي من حيث
اختصاصه باسم خاص هذا ثم اعلم ان في زيادة تفسير كلمة في وما ليس بخبر اشارة الى ضعف في عبارة
المختصر فانها لم تفد غير الخبر بالكلام فيتجه انه لا انتقاض بالمركبات التي ليست تامة او اشارة الى توجيهها
بان المراد بالاطلاق هو التقييد ولظهوره لم يتعرض به [illegible] صيغ العقود نحو بعت واشتريت و
تكفلت والفسوخ نحو طلقت واقلت هل هي انشاء او اخبار ومحل الخلاف تلك الصيغ اذا استعملت
في اثبات العقود والفسوخ واذا استعملت في الاخبار عن العقود والفسوخ الواقعية فلا خلاف لاحد في
الاخبارية واذا كانت الاخبارية غير ظاهرة مع ان اعاظم العلماء ذهب الى الخلاف كما قال العلامة انه لا خلاف في

انه لا خلاف في ان مدار الفتوى على اللفظ وما يقوم مقامه كالكتابة والاشارة في حق الاخرس والمناط لوقوع العقود
والفسوخ حقيقة هو معنى النفس الكلامي القائم بالنفس سواء مبطن لا يطلع عليه فادير الحكم على الامر الظاهر الدال عليه كالسفر
والمشقة فان مناط رخصة القصر والافطار هي المشقة وهي مبطنة فادير على مظنتها وهي السفر فانه مورث لها
لكن دلالة اللفظ بعث مشكلا على المعنى الموجب للبيع وهو الحادث في الذهن عند احداث البيع اما بالعبارة بان نقل عن
المعنى الخبري اليه شرعا فهو انشاء وعليه الشافعية وهذا على ما هو المشهور والا فالحنفية ان النقل في اكثر الصيغ فالمناكح
والمعاملات كانت قبل الشرع كذلك الصيغ كيف وهي لا تتعين بعين ولا في اذن فانه ما يشترك يستعملها على طبق استعمالها
عند الشرع فلا يبعد ان يكون منقولا في العرف العام وحكم الشرع على وفاقه وهو المعنى لقوله تعالى واحل الله البيع او بالاقتضاء
بان يكون حكاية عن تحصيل البيع وهو متوقف على حصول المعنى الموجب فهو لازم متقدم وهو اخبار وعليه الحنفية بل الجمهور
كما في التقرير وانما اختار [illegible] ان الظاهر ان الجمهور على الانشائية ولم يعين الحكاية والمحكي عنه مغاير بالاعتبار كما ظن
في شرح الشرح فروقه ان المحكي عنه هو المعنى المحدث للبيع وهو الفاعل وهو الثابت بالاقتضاء والحكاية انما هو مدلول
هذا الكلام الذي حاصله ثبوت البيع من المتكلم في نفس الامر وهو النسبة الخبرية التي بين الطرفين وبينهما بون [illegible]
فالقول بالتغاير الاعتباري ذهاب الانحراف عنه ونحن انشاء الله تعالى نستفصل القول فيه في موضعه لنا الصيغ
للاخبار قطعا واللفظ متى امكن ان يجري على ما له يجري ولم يكن مانع يعقل الا تحلل النقل لم يثبت ولا الاشتراك خلاف الاصل والنقل
للخصم ان يقول ان الانشاء معنى ظاهر متبادر لكل احد فيكون منقولا اليه او مشتركا فيه ولكنا لا نسلم [illegible] فلا بد من
اثبات انتفاء النقل والاشتراك بدليل خلا التجرد انهما خلاف الاصل فالقول بان التبادر لم يوجد ولعله مجادلة
مرة وستتضح حقيقة الحال انشاء الله تعالى والقائلون بالانشاء بانها قالوا اولا لو كانت اخبارات
لكانت صادقة والا لم يثبت بها الاحكام ضرورة وكل صادق له خارج يحكيه وهذه العقود لا خارج لها لان البيع مثلا
تقع بعت فلو كان لها خارج لكان هو البيع الواقع وليس بواقع قبل بعت اذ كان كذلك فلا يكون صادقة وهذا ولا
ان الخبر يدل على ان خارجية هذه العقود لا نقل عليه لكن البيع تقع بعت بالاتفاق فلا خارج يحكيه فلا يكون خبرا

وقالوا ثانيا هذه العقود لا تحتمل الصدق والكذب وكل خبر يحتملهما فلا يكون خبرا اما الصغرى فلما عرفت بقوله
فيتوجه الى الدليل الاول اولا انه لو حكم عليها باحدهما لكان خطا قطعا لشهادة الذوق والوجدان و
الجواب عنهما منع انه لا خارج لها ولا تحتمل الصدق والكذب بل لها خارج من الكلام تطابقه وهو المعنى النفسي الذي
هو ايقاع الطلاق والبيع واذا كان له خارج يحتمل الصدق الذي هو المطابقة والكذب الذي هو عدم المطابقة
بالبديهة فمعنى قوله تطابقه في عرضه المطابقة وقولهم لو حكم باحدهما لكان خطا ممنوع وانما هو مسلم لو حكم بها باعتبار
الايقاع بهذه الالفاظ لكن سبحان الله تعالى وانما اكتفى بالمطابقة اختصارا فان ما يحتمل المطابقة يحتمل اللامطابقة
بالبديهة فمعنى قوله تطابقه في عرضه المطابقة لا لما في شرح الشرح من ان العلم صدقه بالضرورة كما اذا اخبر في فيه صورة
كذا لانه ممنوع بل لا فرق بين الاخبار عما في الذهن وعما في الخارج في احتمال الكذب نفسه بل هما فرق بان المتكلم في الاول
من المخاطب وذلك لا يوجب عدم احتمال الكذب كذا في الحاشية وزاد الفاضل ميرزاجان كذب المنافقين في قولهم بافواههم
ما ليس في قلوبهم وهذا المقام يستدعي بسطا فنقول قال شارح الشرح بعد المنع المذكور وانما يكون
ذلك لو لم يحتمل اخبارا عما في الذهن نعم يكون خبر العلم صدقه بالضرورة ثم اورد النقض ثم قال فلا احتمال الكذب بدليل من
خارج مفهوم اللفظ في احتمال الكذب الذي هو من خواص الخبر ولا شبهة ان كون خبر بديهي الصدق ويحتمل
للكذب لدليل خارجي لا يقدح في ذلك بل احتماله بحاله وهو ظاهر وهو كلام صاف نعم ان قوله لانه ممنوع وما يتلوه موافق
لما ذكره الفاضل ميرزاجان حيث قال ان قوله العلم صدقه فيه مناقشة ظاهرة وكذا النقض الذي اورده محل
مناقشة فان مقصوده قدس سره العزيز ان قولهم لا خارج ولا تحتملهما مجرد دعوى فهو وانما يسلم لو لم يكن في اديننا
مع نص الحكاية وههنا فان معناها ايقاع البيع فيصح الحكاية عنه فيحتمل الصدق والكذب بالمطابقة وعدمها
غاية الامر انه من معلوم الصدق فانه من الوجدانيات المخبرة عن احوال النفس التي يعلم بالمراجعة الى الوجدان وهو
ليس بصادر اصلا فغايته يلزم عدم احتمال الكذب من خارج وكثير من الاخبار كذلك فلا ينافي الخبرية ولا احتمال الصدق والكذب
وهو حق غاية الامر معلومية الصدق انما هو بالنظر الى المتكلم ولعله هو الذي اراده فافهم والله اعلم وقالوا ثانيا

[illegible]

ثالثا لو كان نحو بعت خبرا لكان ماضيا واذا كان ماضيا فلم يقبل التعليق والتوقيف على امر متوقع في الاستقبال
وهو باطل اجماعا فانه يصح باجماع من الفريقين ان دخلت الدار فانت طالق ولا تصير طالقا عند الدخول على انه لا امر ان البيع
لا يعلق لمانع اخر فيكون كونه خبرا باطلا اما المقدمة الاولى فبالاجماع فان الاجماع على انه خبر ماض او انشاء و
وفي العضدي ان اصله هو المضي ولم يعترض مغير فلانه لو كان مستقبلا لم يقع كما اذا صرح به واعترض عليه بالمنع
على عدم عروض مغير فانه ليس واضحا وبان نفي الاستقبال لا يدل على الماضوية فان احتمال الحالية قائم واجيب بان
مغيره الى غير الانشاء لم يوجد عندكم والاجماع على انه ليس خبرا حاليا واما الثانية فلان الواقع لا يعلق على الاستقبال
بديهة ولو قيل انه لو كان خبرا لكان ماضيا او حالا لا مستقبلا وعلى التقديرين يلزم ان لا يقع الطلاق وعلى الاول ليس
لم يقبل التعليق على المستقبل فان الواقع لا تعلق على المتوقع ضرورة لم يبعد ويرد وضوحا انه لو كان انشاء لم
يقبل التعليق فان الواقع لا يعلق وهذا لانه موجد للبيع حين التلفظ فلا انتظار والجواب ان الانشاء هو التعليق
فما يوجده اللفظ انما هو الطلاق المعلق فينزل الحكم هكذا قيل وهو غير حاسم لمادة الشبهة فان القائل بالخبرية ان
يقول ان الخبر هو التعليق لا الوقوع في الماضي كما ذكرتم ان انت طالق للايقاع في الحال واذا علق صار
لانشاء الطلاق على تقدير الشرط كذلك على تقدير الخبرية ولعل ظاهر ثم الدليل لو تم لدل على انتفاء المواضع للمذكور
ولنظر فانه يصح بلا مرية نحو ان اتاك خليل يوم مسغبة يقول لا غائب مالي ولا حرم والجواب اقول الفساد كما في سائر
الاخبارات والانشاءات الا يرى النهار موجود يدل على الوقوع في الحال فاذا علق بشرط لا يوجد الا لوجوده
نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فلا يوجد عند طلوع الشمس وكذا انت طالق على الاخبارية اي على تقدير
كونه انشاء كما قلتم معاشر المستدل طلاق في الحال وبعد التعليق لم يكن كذلك بل طلاق عند المعلق عليه وحاصله
منع الملازمة القائل لو كان ماضيا لم يصح تعليقه وتفصيله انه ان اريد لم يصح تعليقه ما دام ماضيا فمسلم ولا تطلق
الثاني ثم قولهم بالاجماع قلنا انما الاجماع على صحة تعليقه واما صحة محال الماضوية فكلا ومنها لو كان الاخبار
وان اريد لم يصح مطلقا او عند الانسلاخ عن الماضوية فالملازمة ممنوعة بل ظاهرة البطلان فان المغير عن الماضوية

قائم لا مرد له فيصير في المستقبل فيصح التعليق كتعليق المستقبل وبهذا القدر تم الجواب ثم اشار الى زيادة تحقيق

على ما ذهبنا اليه ثم لما كان المعنى الموجب من مقتضيات الخبر كان تعليقه مستلزما لتعليقه اى كان تعليق الخبر مستلزما

لتعليق ذلك المعنى الموجب والمعنى الموجب الذي يحكى عنه هذا الخبر هو تعليق الطلاق فيصح حينئذ التعليق ايضا ولهذا قلنا

التعليق يمنع السببية كما مر في اخر المبادي اللغوية وحاصله ان سببية انت طالق لسببية المعنى الموجب القائم

في النفس الذي يدل عليه انت طالق وانما كان سببا لايجابه الايقاع واذا علق لم يكن موقعا قال السببية الى

وجود الشرط وقد مر من قبل منفصلا فالان نقول انه انما ينفى سببيته للطلاق في الحال واما الاطلاق عند

الشرط فمن الجائز ان يكون سببية التعليق في الحال ولذلك تاخر الحكم ثم الظاهر ان التفريع على تقدير الخبرية والانشائية

والظاهر انه كان انشاء ايثار التفريع ايضا فتامل وقد جاء في شرح الشرح بانه اخبار عن وقوع تعليق الطلاق

مثلا في الذهن وحاصله انه ماض ولا نعلم انه ماض ولا نعلم انه لا يصح تعليقه فان التعليق ماض ايضا وهو ليس بالماضي

انما يدل على وقوع مصدره في الزمان الماضي ومصدره هو الطلاق لا معنى التعليق والا لصح تعليق الماضي بما هو ماض

وهو في المقابلة بمثابة ويمكن ان يحمل فيتحقق ان عبارته هكذا انه ماض بمعنى انه ثبت في ذهنه تعليق الطلاق

فالقابل للتعليق في التحقيق هو ما في الذهن والفظ اخبار عنه واعلام به انتهت وحاصله ان الماضوية انتقلت

الى التعليق ولم يبق ما كان ماضيا على حاله كما في سائر تعاليق المواضي وقد اشار اليه بقوله بمعنى انه ثبت يعني

ان الماضوية التي كانت ليست في التعليق وانما الماضوية بهذا المعنى وهو لا يضر فان المعنى النفسي الذي يحكى عنه

هذا الاخبار كذلك فرجع الى ما ذكره المصنف وقالوا ايضا لو كان اخبارا لزم عدم الفرق بينه خبرا او انشاء اي بين

وهو اخبار عن الطلاق الواقع بقوله انت طالق مثلا وبينه وهو موقع للطلاق في ذلك لانه في كل اخبار حكاية عن

الطلاق الواقع وهو اي عدم الفرق لا ينقطع الفرق بينهما ولذلك لو قال للرجعية طلقتك يسأل القاضي فان

قال اوقعت ثالثة اي اردت الانشاء يقع طلقتان وان قال اخبرت عن الطلاق الواقع لم تصر

طالقة ثنتين بعد وعلى الاول يملك واحدة لا غير وانما قال للرجعية لانه لو قال للبائنة فلا اثر له انشاء ذو خبرا او تجلى

طلاق ام

طلاق ثنتين ام

ولو قال للزوجة طلقتك فانه يقبل اقول لم لا الم اللازمة فانه عرة اخبار عما حصل انقضاء وبه يقع الطلاق كما لو كان
انت ما فيكون طالقة ثنتين وذلك لان المعنى الموجب الحاصل في الذهن لا يكون طلاقا الا ما التطليق وإلا
بما عنه وهو الذي قلنا بخبريه وعرة اخرى لكن ليس بل هو اخبار عن التطليق الموقع للطلاق اقتضاء وقد
اثر هذا الاخبار في القاطع وانما هو حكاية عن الطلاق الواقع من قبل ولذلك يسأل لا لانه لا فرق بينهما اصلا قد
قال شارح الشرح في هذا المقام ان القطع بالفرق المذكور انما هو في الاخبار عما في الخارج واما الفرق بين الانشاءات
والاخبار عما في الذهن فدقيق جدا وتحقيقه ان الانشاء معناه حدوث البيع بهذا اللفظ والاخبار معناه
حدوث البيع بما في الذهن من الكلام النفسي اللفظي الذي عبر عنه بهذا اللفظ فان قيل فعلى هذا اتحد الواقع و
النفسي الذي هو مدلول الكلام فيمتنع المطابقة المعتبرة في الصدق قلنا تغايرا بحسب الاعتبار وهو الاضافة الى
اللفظ وعدمها فتلك النسبة القائمة بالنفس من حيث انها مدلول اللفظ مطابقة لها لا من هذه الحيثية بل من حيث
انها ثابتة في النفس انتهى وحاصل ان المستدل ادعى ظهور الفرق بين الانشاء والاخبار فقال ان الظهور
انما هو في الاخبار عن التطليق الواقع من قبل بلفظ طلقتك مثلا واما الفرق بين الطلاق الواقع من هذا الايجاب
وبين الانشاء وبينه وهو اخبار فهو دقيق يحتاج الى التحقيق الا عرفه واذا حقق حتى ظهر ان الاثار المترتبة على الانشائية
مترتبة على الاخبارية استحال بلا ريب الفرق بين الاخباري وبالتحقيق هذا الجواب هو الذي
اورده المصنف وسيرد توضيحا اما تحقيق الامر في امر اتحاد الواقع والحاكي فهو كما ذكره المصنف في الحاشية مفصلا
وقد مر منا من قبل ايضا ان الحاكي النسبة المدلول للكلام اللفظي والمحكي عنه هو المعنى اللاتفاقي الثابت بالاقتضاء
وبينهما تغاير بالذات كما هو شأن الانواع المتخالفة بل الامر في جميع الحكايات كذلك فزيد موجود حكاية
لقيام السواد بزيد وهو وجوده في نفسه في موضوعه بخلاف النسبة الحاكية وكذلك المحكي عنه في ثبوت الذاتيات
هو توحد الذات بخلاف الحكاية فانها نسبة بين شيئين ولكن الجماهير لا يفرقون بين الحاكية والمحكي الذي هو
الواقع الذي اعتبر المطابقة معه في الصدق بل يزعمون ان المحكي عنه هو النسبة الثبوتية الواقعة في الموجبة الحاكية

هي النسبة الذهنية من حيث انها مدلولة للكلام وهما متحدان بالذات واذا كانت الواقعية الذهنية
فاشتبه الامر ولذلك احتاج حل التصوير الى تفصيل ان النسبة الحاكية هي القائمة بالذهن المعلومة بها معلو
والمحكية هي بما هي واقعية كما هو المشهور ثم مصداق الواقعية ومصحح مبدأ انتزاعها امور شتى كقيام
المحمول بالموضوع وتقرر حقيقته وحده انبثه من امور مختلفة وتحصيله في الذهن والخارج على طرف ملاحظتها
ولتفصيل هذا الامر مقام آخر واذا كان كذلك فالواقعية فيما نحن فيه كما اشرنا اليه هو ثبوت البيع في نفس الامر
مبدأ انتزاعه هو المعنى الايقاعي الانشائي وعلى هذا الاعتبار لكنه مشتمل على نحو من التسامح فتامل جيدا واعلم
وقد نقل في حواشي الفاضل ميرزا جان ان الفرق بين الخبر والانشاء انه اخبار عن الذهن اي عن امر قائم
بالذهن مرة اي في حالة الانشاء الموقع للبيع مثلا بنفسه واخبار مرة اخرى عن الخارج كما في الاخبار عن تطليق احد
مثلا فعدم الافتراق على تقدير الاخبارية ثم ومنه فلان يبعث مثلا اخبار عن فعل المتكلم وليس الايقاع الا المو
وهو في النفس ليس الا عين ما اخبار عن الذهني فلا يذهب عليك ان الامر الذهني مع قوله يبعث من افعال الجوارح
مخبر عنه مرة كما في الافراد بتطليق احد ليس امرا ذهنيا محضا فهو المراد بقوله مرة عن الخارج واما الاخبار بالتحر
فيها فهو عن امر ذهني فهو المراد بقوله مرة عن الذهن فهو الذي يؤول اليه كلام شارح الشرح ولذلك قال المحشي بعد اجمالي
نقل كلامه والاوضح في تقرير الدفع كذا او ما اليه ذكره المصنف فتدبر هذا وتفصيل المقام بحيث يتضح حقيقة
اي شارح المختصر بعد ما اورد ادلة المثبتين قال ان من قال بالاخبارية لم يقل انه اخبار عن الخارج بل
اخبار عما في الذهن وهو الموجب وبعد ذلك فارجع النظر في الوجوه التي استدل بها هل يثبت المتنازع فيه
انتهى والمقصود منه دفعها وتفصيله قد مر والمصنف زاد ما زاد والحق انه احسان منه لكن الحنفية ومن تبعهم لم يطابق
ما هم عليه ويظهر ذلك لمن تتبع مقالاتهم ككتب البزدوي وفروعه والنظر فيها ونحن نطلعك عليه ان شاء الله تعالى فالان
نقول ان المخبر عنه لبعت مثلا الذي ذكره في الواقع اوليس معا وعلى الثاني فقد ثبت انه لا خارج فلا خبر وعلى
الاول فقد صدق على الطلاق والعتاق وامثالهما في صحة مصداق قوله عن قائل بالطلاق قرانا واقتنا فيجب ان

١٣٥

فيجب ان يكون المرادة طالق والعبد معتقا واحتمال سهو من جانب البائع وهو ظاهر البطلان وقبول ذلك والفتوى
على اللفظ والمناط هو معنى النفس الى اخره ما ورد من الشرع انما هو الطلاق المراد على التطليق وقد وجد واما
فتوى القاضي فهو على طبق سائر فتاواه في الامور المبطنة المتعلقة بالنية كالطلاق من الفاظ الكنايات مثل رخصة
بالمشاق والمرض واشباهها واما السفر والمشقة فقد ادار الشارع الرخصة عليه لا على المشقة ولو عكس كتعليق
الرخصة بالمشقة الشاقة التي لا يستطاع معها من الصوم لكان مدار الحكم والفتوى عليها لا غير بخلاف ما نحن
فيه فانه مجرد دعوى منا والقضاء ان هذا المعنى ثابت في نفسه والمقتضي فلا يصلح ان يكون ثبوت الطلاق
اقتضاء كما هو رأيهم فالاصلح في تقرير كلامهم ان البيع انما هو انشاء المبادلة من النفس باحداث اللفظ وما يقوم
مقامه فالمعنى الموجب القائم بالنفس ليس مجرد النية وبعت انه هو موضع للاخبار فلا بد من ان يحمل عليه واذ صحح
الشرع معا فلا بد من ان يسبق بيع لم يسبق فيثبت بثبوت بعت فهذا احد الوجهين الاول لان الاباء له
خارجا حاكيا عنه كما في الاخبار الكاذبة وعدم تحققه لا يسلب الاخبارية وانما قصارى امره كذبه وانما يكذب فيما نحن فيه
لو لم يثبت اقتضاء بثبوت المقتضي واذا اثبته الشارع فيثبت بلا شبهة ويدفع الرابع بان الفرق — و ثبوته اقتضاء
بين الاخبار عن امر محقق وبين الاخبار عن ثابت بالاقتضاء معقول في الذهن والثالث ظاهر الاندفاع في
... كما عرفت فهذا هو المطابق لما قالوه ولا يخفى عليك انه تكلف محض فان مجرد وضع الصيغة للاخبار
... الاعتبار الذي لا دليل عليه ولم يثبت من الشارع اعتبار ما لم يكن في الواقع بمجرد اثبات الناس ليس
... ان العقود في الشرع على طبق عقود الناس التي لا يعرفون الشرع اصلا ولا شبهة في انهم لا يعقلون هذا
الاعتبار مع ان التبادر في الالفاظ بلا شبهة وعلى هذا القول لا يحد لها خارج يصح الحكاية عنه فلا يكون اخبارا
ولو كانت اخبارا لكان لها اسوة بالاخبار كما في تطليق الرجعي والضرورة شاهدة بخلافه فهذه الوجوه صحيحة
عند المنصف ثم ان العقود الانشائية امور معقولة مطلوبة فلا بد لها من الفاظ وليست تصلح لها الا هذه الالفاظ
فيكون للانشاء ولو في بعض الكل فالحكم بالاخبار على الاطلاق لا يوجد له باعث الخ ومما ينبهك على ذلك انه لا يليق

من البين ان يثبت ما ليس في عالم الثبوت بمجرد الارتسام كالكلام مع وجود وجه صحيح ولنعم ما قال الشيخ الرئيس
هام ان الوجدان شاهد بان الكاذب فيها ما لم ينطق لم يحس من غير ارادة التبع لا بعلم قول بعبارات قبله انما ينطبق
موضعه في الاشارات هذا والله اعلم ثم الخبر عند الجمهور اما صادق او كاذب لانه اما مطابق للواقع او لا والاول
هو الصادق والثاني هو الكاذب فالصدق المطابقة للواقع والكذب مخالفته فان قلت هذه القضية منفصلة
حاصرة بين النفي والاثبات فالعقل الثالث فلم يعقل بين العاقلين النزاع وغير الفاصل للعبارة فما
وجه خلاف المعتزلة وهم عقلاء اهل الكلام في الاصول والفروع قلت ليس النزاع في هذه المنفصلة بل في ان
الخارج منها هو الصادق والكاذب فالنزاع في ان الصدق في لسان العرب هل هو مطابقة الخبر للواقع
والكذب مخالفته او غير ذلك والعمدة لنا هو التبادر عند اطلاقات اهل اللسان فانه لو قال احد الجزء اعظم من الكل صادق
واصبع كاذب يستنكف عنه اهل اللسان كما لا يخفى والمقصود التنبيه وشبهة هؤلاء واهية كما ستسمع عن قريب
ان شاء الله تعالى ومما ينبهك انضباط على ذلك اطباق جم غفير من العوام والخواص من سائر الفرق على ذلك
ما قيل كل اخباري كاذب ولا يتكلم بغير هذا الكلام ليس بصادق ولا كاذب والا كان صادقا او كاذبا معا فقد ذكر ما
الجواب عنه في السلم هذه مغلطة عويصة ليس مثل ما زعمه المخالف فانه ابقى الصدق والكذب على حالهما وادعى
قد خلا عنهما والمخالف لا ينكر الخلو عنهما وهما بالتفسير المذكور وتقريرها ان الصدق والكذب متنافيان بلا
مرية وصدق قوله يوجب كذبه فيكون منتفيا وكذا الكذب يستلزم صدقه فيكون باطلا اما الملازمة فلانه لو
صدق كان محموله الذي هو الكذب ثابتا له في نفس الامر فيكون كاذبا مع فرض كونه صادقا ولو كان كاذبا
لم يكن محموله الذي هو الكاذب ثابتا له واذا لم يكن ثابتا كان مسلوب الكذب وقد فرض كاذبا فلا يكون صادقا
وكاذبا فهو المطلوب وقد اكثروا في دفعها فان شئت فارجع الى التعليقات على شرح التجريد وحواشي
المولى المحقق الدواني وما يتعلق بكلامه وغيره وليس هذا الكتاب موضع تفصيل الاجوبة فلنذكر ما ذكره في السلم
قال فنقول القائل كلامي هذا كاذب ليس بخبر لان الحكاية عن نفسه غير معقولة والحق انه بجميع اجزائه

انه يجمع اجزائه ماخوذ في جانب الموضوع فالنسبة الملحوظة مجملة في الحكاية عنها وكذا حيث تعلق الايقاع بها ملحوظ مفصلا في
الحكاية فانحل الاشكال بحمع ستفاره وبنظر فلذلك قولنا كل حمد لله تعالى فانه جملة من جملة كل حمد فالحكاية مجملة عنها قيل
فانه جذر اصم انتهى قوله فيقول القائل الخ اشارة الى كلام الدواني المحقق والظاهر ان هذا في كلامي هذا كاذب مشير الى نفس
هذا الكلام فيكون بما هو مشتمل على النسبة والطرفين متفصيلها في جانب الموضوع مع كون محمولا محمولا لا خارجا عنه
وهو غير معقول فلم يكن الكلام معقودا فلا خبر ولا انشاء وعلى الاعتذار بما ذكره انه يجمع اجزائه في جانب الموضوع غير صحيح
فان النسبة كما هي ملحوظة تفصيلا في الموضوع والحكاية كما لا يخفى وفي كلام الدواني المحقق انه ليس بحاف نحو ان الكلام
ما لغيت في بعض كلماته انه انشاء ليس في موضوعه كما علمت وان قرر بقول القائل كل كلامي اليوم مثلا ولم يتكلم بغيره كاذب
لم يتجه الا ذلك الكلام فانه من الظاهر ان اخذ مفهوم الكلام في اليوم ملاحظة ازاده كما هو شان موضوع المحصورات
الكلية وحكم عليه بالكذب وبعينه الا الاعتبار لا يكون الحكاية داخلة في الموضوع فيتجه الايراد قال والحق انه يجمع الى وهذا الكلام
صادق ولكن التحاهه جدا لا يعقد الشبهة غير واضح فانه غاية ما لزم منه تصحيح الخبرية ولم يتضح منه صدقه او كذبه نعم قد قيل
في حلها بمنع استحالة اجتماع الصدق والكذب في خبر واحد لجواز اجتماعهما بحيثيتين فنقول ان كل كلامي في الساعة
كاذب صادق من حيث انه خبر الملحوظ مفصلا بحيث لا يصح عليه باعتباره وكاذب من حيث انه مخبر عنه ويجوز اجتماعهما
في هذا الخبر بالذات امتناع الاجتماع بعينها ولهذا يمكن ارجاع كلام المصنف اليه وهو غير شاف لانه مع كونه لا ينفع
في هذا المقام لان فيه تسليم كون خبر خارجا عن الانفصال الحقيقي القائل ان كل خبر صادق او كاذب لان هذا الخبر صادق
وكاذب معا بل فيه لا يتم لان اجتماع المتنافيين المستلزم لاجتماع النقيضين لا يعقل الا بحسب تعدد الموضوع ولو باعتبار
او نحوه وههنا لو صدق الخبر المذكور لكذب وبالعكس لان صدقه ملزوم ثبوت كذبه بنفسه لا بغيره ضرورة ان صدق زيد قائم
كاذب ملزوم كذب زيد قائم بنفسه غاية الامر لا تحدد والتغاير وما نحن فيه اذا الكذب محمولا بما فرض صادقا لكون ما هو الصادق كاذبا
لا غير نعم لو ارجع اولا ما في الافق المبين لم يتجه الايراد فلنذكره مناط صحة الفردية انما هو طبيعة القيد بما هي طبيعة وخصوصيات القيود
ملغاة في ذلك انما حصول القيد مثلا خصوص الفردية بخصوصه ولا يتعلق بطبيعة الفردية اي كونه فردا ولنفرض مثالا في النوع و

الجنس فيقول ان نوعيته الآن انما هي من حيث ان طبيعة الحيوان مع فصل الآخر من حيث خصوصيته بعض الفصول
كالناطق فان ما هو من مقومات تلك الخصوصية انما هو النوعية لا الطبيعة النوعية بما هي نوعية والطبيعة والكائنات على الفرد
يجب اتحاد الوجود جميعا الا ان للعقل ان يأخذها تارة من حيث التعين واخرى من حيث الابهام ويضع بحذائه شخصيته
ما دام كان في تلك الملاحظة مخلوطا بالطبيعة بحسب نفس الامر لان الطبيعة لا بشرط لابد ان يكون معها شرط او لكن يتحقق
بوجود الطبيعة بشرط انما وجدت في نفسها في هذا النظر لكن هذا الملحوظ لما كان باعتبار الطبيعة بشرط من حيث الخصوص حتى
يكون اصل الطبيعة لا بشرط منزولة عنها انما يلحظ بتلك الملاحظة صح القبال ان يحكم عليها بالنوعية بحسبه في حيث ان يكون تلك
الملاحظة ظرف الخلط والنوعية باعتبارين فان قلت فقد اعترفت بوجود المقيد بدون المطلق والفرد بدون الطبيعة
قيل لك ان هذا النظر وان كان من انحاء نفس الامر لكن تلك او سمع من هذا والالازم تحقق الفرد بدون الطبيعة في هذا
لا بحسب تلك والخلف في ان يكون ذلك دون هذا وبعد هذا التمهيد نقول ان في نفس هذا العقد انما يكون فرد الموضوع من حيث انه
طبيعة الكلام في السابع قيدنا تخصيص تلك الطبيعة لا من حيث انه حمل فيه خصوص هذا المحمول على هذا الموضوع فان ذلك
مناط خصوصية الفردية لا مناط سر الفردية وان ما يحكم بسراية الحكم على العنوان الى ما هو من افراده انما هو من حيث
الفردية فان خصوص هذا الفرد بخصوصه اعتبار في غير اعتبار كونه فردا او الاعتباران منفصلان احدهما عن الاخر
في ظرف التعين والابهام الذي هو بعينه ظرف الخلط والنوعية باعتبارين وما يجب سراية الحكم الى الفرد انما
هو باعتبار كونه فردا لا باعتبار انه هذا الفرد فان في نفس هذا العقد مع قطع النظر عن هذا المحمول يحمل في سائر افراد العنوان
فانما يسري الحكم الذي من تلك الحيثية وهو فرد بحسب تلك الحيثية منفصل عن خصوصية ذلك المحمول بخصوصه
اذ خصوص المحمول انما هو بحسب اعتبار خصوص الفردية ولم السراية بحسب ذلك الاعتبار وانما يستلزم الصدق و
الكذب وبالعكس باعتبار خصوص المحمول لا بالاعتبار الذي بحسب السراية انتهت عبارته بتغيير يسير ولا يخفى
عليك غموض هذا الكلام بحيث يقصر عن الافهام عقول ضعفاء وفاتها اذ الوارد القول القائل كل كلامي في
الغد كاذب والكلام فيه بزيد قائم فيجد صدقه بكذب القائم عن زيد اي باشفائه بلا هوية ولذا تراهم قاطبة يحصلون من

بحصول من الشكل الاول ثبوت الاكبر لخصوص موضوع الصغرى مع ان البديهة الحاكمة من حيث نسخ
الوحدة او الخصوصية متحد الصدق فيما نحن فيه لان نسخ الوحدة انعقت الى سراية الحكم بخصوص محمول الى
خصوص موضوع فيكون ما هو الصادق هو الكاذب ولئن سلم التغاير فغاية ما ثبت الى صدقه استلزم
كذب امر اخر فلا خلف فان الصدق والكذب لم يجتمعا على مادة واحدة والكلام في ان هذا الخبر من الصدق
والكذب باق على حاله وذلك لان الصدق مراجعه اختلاط الموضوع بالمحمول فصدق هذا الخبر باختلاف الكذب
وليس اختلاط الا باعتبار صدقه ولا انتفاء ولا وجود امر مخلوط بالمحمول او نقيضه كما في زيد قائم فان صدقه
بقيامه وكذبه بعدمه فيما نحن الالتزام كذبه قوله ان كذب الكذب صدق الصدق قلنا ثم فان قولنا
اخبر امرا كاذب وكذا زيد لتصور اسنادها كاذب كاذب بلا مرية فان الكذب من خواص الخبر وكذبه بلزوم انتفاء
المحمول الذي هو الكذب عن زيد واخبره وانتفاؤه لا يستلزم ان الصدق فانهما لا يصلحان في انتفاء
الكذب ربما يكون بانتفاء الموضوع فلا يتحقق الصدق وقولنا الخبر محتمل الصدق او الكذب او ما هو الصادق
او الكاذب لا يضره فانه معناه انه بما هو هو كذلك وهو كذلك ولكن بخصوصية هذا الخبر لا يوجد محكي عنه بحيث يتحقق
عنه الصدق عند انتفاء الكذب ومثاله كلامي في الغد كاذب او ليس قال كلامي في الغد او ليس كاذب الى ملا ... فيه كاذب وفي الغد او ليس
فلا يتحقق كلام لصدق بانتفاء الكذب او يلتزم انه صادق وصدقه بثبوت الكذب وشبهة بانتفائه وهو لا يستلزم
الصدق والاول اشبه وهذا هو السعي بمنزلة الافق المبين ولاستواء العقول الناقة فيها من جداد
قال النظام من المعتزلة يحصر الخبر في الصدق والكذب كما عليه الجمهور لانه مطابق للاعتقاد اولا والاول هو الصادق
والثاني هو الكاذب فما خالف فهم الاول تحصيل لمعنى الصدق والكذب والمشهور ان الكذب عنده ما خالف الاعتقاد
وهو لا يخلو عن بعد فانه يثبت الواسطة في خبر لا اعتقاد فيه كالمشكوك والموهوم والمخيل الا ان يعتبر في الخبرية
تمام الكلام المشتمل على الاعتقاد كما على المنطقيين في القضية وفيه انه يلزم ان لا يكون كلام تام من السائل
المتردد خبرا مع انه ليس بانشاء وفيه انه يلتزم ويمنع الانحصار ويقول انه من التصورات الساذجة ولا حرج في محل

وتمسكه يرد على ما في الكتاب فانه يلزم ان يكون المشكوك وامثاله كاذبا وتجهل بمثل ذلك او يلزم الكذب بسماع قوله تعالى
اذا جاءك المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون
وتمسكا مفعول له او حال من النظام او هو مفعول مطلق اي قال وتمسك تمسكا ولا يخفى انه مفعول له اي قال كما قال
لتمسكه بكذا والحاصل ان المعنى لكاذبون في قولهم انك لرسول الله لعدم مطابقته لاعتقادهم وان كان مطابقا للواقع
فلا يصح تكذيبهم فيكونون كاذبين بمعنى آخر فقد قطع دابر القوم الذين قالوا انهما بمعنى المطابقة للواقع وعدمها فان
كان المقصود ذلك فقد تم ما رام وهو لا يخفى على من يعرف عبارة الكتاب وغيره والايضاح ان الاجماع ان الصدق مطابقة
الواقع والكذب عدمها كما قال الجمهور او مطابقة الاعتقاد وعدمها كما انفصل قبل الجاحظ احتماع مركب او جهل والاول منتف
فتعين الثاني ويحدث قول الجاحظ من المعتزلة فلا تركب احتماع والجواب ان المقصود ان مطابقة الاعتقاد
وعدمها معتبر البتة انفرادا وهو المطلوب او مع غيرها وسيبطل بما مر فلا يهم ان مجرد الواقع ليس كافيا بل لا بد من
ادخال الاعتقاد وحاصل التمسك ان الكتاب الالهي اجل واقوى الكلام من الحسن والبلاغة اذ هو في نهاية [illegible] الاعتقاد
فهو الاحق بالاتباع كيف لو ورد مثله من لغوي اتبع فهو احرى والجواب عن هذا التمسك بمنع رجوع الكذب الا الى ما رجع
فلا نسلم ان المعنى لكاذبون في ذلك بل المعنى انهم كاذبون في الشهادة التي تضمنها قولهم نشهد وهو ان كان
خبرا فظاهر والا انشاء تضمنه لها والحاصل ان نشهد يدل على التجدد الاستمراري فقد قالوا ان شهادتهم مستمرة
ولا ريبة في كذبهم فيه فانهم لا يشهدون بل يخشون [illegible] والمعنى ان الشهادة في العرف هو الاخبار بالتاكيد
مع العلم ولا ريب في انهم يقولون ذلك بالسنتهم من غير علم فيكونون كاذبين بالنظر الى الواقع او في ادعائهم
العلم وان المعنى لكاذبون في دعوى علمهم بما شهدوا او في ذلك لان المقصود قد يكون لازم فائدة الخبر وذلك
هذا من هذا القبيل او لان مقصودهم ترويج مقالهم وذلك بادعاء العلم او بحسب زعمهم يعني ان المعنى كاذبون في زعمهم
فانهم يعتقدون انهم يقولون ذلك كذبا ويزعمون فيه والحاصل ان الله تعالى يشهد بان المنافقين لكاذبون
بما يزعمونه كذبا زعما فاسدا او المعنى انهم قوم شأنهم الكذب فلا يصدقوا في هذه الدعوى الواضحة البرهان فلا يخفى

ولا يخفى عليك انه مبني على السباق فانه يقتضي تكذيبهم فيما قالوه فتامل فيه وههنا جواب آخر وهو ان حمل المكذوب
الى الكفار بقاعدة على انهم لا ينفقوا على المؤمنين ليخرجوا عن المدينة من عند رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
كما في صحيح البخاري عن زيد بن ارقم قال كنت في غزاة هي غزوة تبوك كما عند النسائي او غزوة بني المصطلق
كما يراه غيره وتحقيقه في شروح البخاري فسمعت عبد الله بن ابي يقول لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى
ينفضوا اي يتفرقوا من حوله ولو رجعنا من عنده ليخرجن الاعز يريد نفسه منها اي من المدينة كما في بعض
الروايات ولو رجعنا الى المدينة من عنده الاذل يريد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم واصحابه الطاهرين
فذكرت ذلك لعمي او لعمر اي امير المؤمنين وهذا اشك من الراوي وعند الترمذي لعمي بلا شك فذكره
للنبي صلى الله عليه وسلم فدعاني فحدثته فارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عبد الله بن ابي واصحابه
فحلفوا ما قالوا فكذبني رسول الله صلى الله عليه وسلم وصدقه فاصابني هم لم يصبني مثله قط فجلست في
البيت فقال لي عمي ما اردت الا ان كذبك رسول الله صلى الله عليه وسلم ومقتك فانزل الله تعالى
اذا جاءك المنافقون فبعث الي النبي صلى الله عليه وسلم فقرأ فقال ان الله قد صدقك يا زيد ولم
نورده المصرح لانه غير تام لانه من الظاهر ان كذبهم في ما قالوا من قبل كما يدل عليه نظم الكلام بلا مرية
واما الحديث فقد يكشف فيه تاويل السورة عنها كما هو شائع في تعبير قصيدة وسورة بالاوائل وفي الاحاديث
الصادرة في ذلك التعبير ويدل عليه ما اخرجه النسائي فنزلت الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله
حتى ينفضوا وقوله لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وما في صحيح البخاري في الفاظ الرواية الاخرى
فانزل الله عز وجل اذا جاءك المنافقون الى قوله هم الذين يقولون لا تنفقوا على من عند رسول الله الى
قوله ليخرجن الاعز منها الاذل واذ المراد السورة وفيها قولهم لا تنفقوا فقد كذبوا وصدق زيد فلا دليل فيه على
رجوع قوله عز من قائل ان المنافقين لكاذبون الى الكفر بما قالوه فافهم فانه من الوضوح بمكان ومع ذلك
قد تلقى هذا الجواب جماعة غير قليلة بالقبول والله اعلم والجاحظ ابو مسلم من المعتزلة اثبت الواسطة بين الصدق

والكذب من الاخبار فخالف الجمهور في الحصر وتحقيق حقيقة الصدق والكذب واثبات الواسطة من غير الخبر متفق عليه بين
الفريق جميعا لان الكذب عدم ملكة فاما لا الخبر اما مطابق للخارج اي الواقع او لا مطابق له والكل منهما مع
اعتقاد انه كذلك او لا مع اعتقاد انه كذلك وتفصيله ان المطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة له او لا يكون مع
اعتقاد المطابقة له وكذا المخالف له اما مع اعتقاد المخالفة او بدونه والثاني منهما فهو غير المطابق مع اعتقاد المطابقة
وهو قسمان ما لا يكون مطابقا مع الاعتقاد وغير المخالف مع اعتقاد المخالفة وهو ايضا قسمان ما لا يكون مطابقا له وما لا يكون
مخالفا له وما لا يكون معتقد المخالفة ليس بصدق ولا كذب والمطابق مع اعتقاد المطابقة والمخالف مع اعتقاد
المخالفة صادق وكاذب فالاقسام ستة المطابق مع اعتقاد المطابقة والمطابق بدون الاعتقاد سواء
كان هناك اعتقاد المطابقة او لم يكن وغير المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة وغيره مع اعتقاد المطابقة
او بدونه اصلا والاثنان منها صدق وكذب والاربعة ليست صدقا ولا كذبا واحتج اولا على
ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فقد حصروا اخبار النبي صلى الله عليه وعلى
آله وسلم بامر المعاد بتفصيله الواضح في الكذب والاخبار حال الجنة وهو ليس بكذب لمقابلته معه وليس بالصدق
عندهم لانهم اعتقدوه بمراحل عن الصدق فيكون لا محالة ذلك الاخبار عندهم غير مطابق للواقع فقد سموا
المطابق لا مع اعتقاد لعدم المطابقة وهو الكذب لا الثاني قوله تعالى عن من قال افترى والمراد منه اي الا الثاني
الذي ليس مع اعتقاد الا المطابقة وهو كلام اهل الجنة فان المجنون لا الخبر عن اعتقاد فيكون غير كاذب ولا صادق
لعدم المطابقة ولقائل ان يقول انما قسموا الى الكذب والاخبار حال الجنة لا غير وقسمتهم الاول ذكره
مغير واضح ان نقول ان القسمة دلت على انه ليس بكذب وعدم الصدق ظاهر كما عرفت فعندهم من فالواضح
الاخبار ما ليس بصادق ولا كاذب وهم اهل اللسان فكفى بهم ثقة في ذلك وايضا تحصيل الواسطة فلانه
زعم ان الصدق معتبر في الواقع او الاعتقاد واحدهما فقط غير كاف والا لزم الانحصار فيجب ان يكون
منقسما اليهما قلنا لا نسلم ان الاخبار قسيم الكذب حتى يلزم منه ان لا يكون كذبا ولا صدقا فان قسيم

قابل قسيم للافتراء اذ هو تعمد الكذب بما ليس عنده فكان قوله ام به جنة قائل ام به معطوف على افترى فيجوز ان يكون ذلك القسم كذبا
غير افتراء بزعمهم انه اسند الى الله خبرا باطلا وهو كذب بلا مرية ولكنه مفترى صادر عن عمد او ليس بمفترى بل صادر لا عن عمد لكن من خبط
الجنون فان المجنون لا يتكلم بالقصد والشعور فيجوز ان لا يكون ذلك القسم خبرا فقد حصروا الكلام المخالف للواقع
في المفترى وغير الخبر فالحاصل انه صادر عن قصد او ليس خبرا لخلوه عن القصد كما هو حال المجنون فالخبر في المتعارف ما القصد
الاعلام بما في الضمير وعلى التقديرين لا يثبتون الواسطة بين الصدق والكذب واحتج الجاحظ ثانيا بقول ام المؤمنين
عائشة رضي الله تعالى عنها قالت ما كذب ولكنه وهم فالوهم واسطة لانها نفت عدم الصدق في زهر الانوار للشيخ
وارث النبي العربي صلى الله عليه وعلى اله وسلم ذي اليد الطولى في المعارف الالهية ورفيع القدر في الاسرار النبوية
شيخنا الشيخ غلام نقشبند المدعو بالشفيعي رحمه الله عليه وعلى اسلافه وبارك الله تعالى في اخلافه اخرج الشيخان
عن عائشة انه قيل لها ان ابن عمر رفع الى النبي صلى الله عليه وسلم ان الميت يعذب ببكاء الحي قالت
ذهل ابو عبد الرحمن انما قال اهل الميت يبكون عليه وانه ليعذب بجرمه وعن عمرة بنت عبد الرحمن انها سمعت
عائشة وذكر لها ان عبد الله بن عمر يقول ان الميت ليعذب ببكاء الحي عليه تقول عائشة يغفر الله لابي عبد الرحمن اما انه
لم يكذب ولكنه نسي او اخطأ انما مر رسول الله صلى الله عليه وسلم على يهودية يبكى عليها فقال انهم ليبكون عليها وانها
لتعذب في قبرها رواه الشيخان وعن عبد الله بن ابي مليكة قال توفيت بنت عثمان بن عفان رضي الله تعالى
عنه بمكة فجئنا لنشهدها وحضرها ابن عمر وابن عباس واني لجالس بينهما فقال عبد الله بن عمر لعمرو بن عثمان وهو
مواجهه الا تنهى عن البكاء فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الميت ليعذب ببكاء اهله عليه فقال ابن
عباس قد كان عمر يقول بعض ذلك ثم حدث فقال صدرت مع عمر حتى اذا كنا بالبيداء اذا هو بركب تحت
ظل سمرة فقال اذهب فانظر من هؤلاء الركب فنظرت فاذا هو صهيب قال فاخبرته فقال ادعه فرجعت الى صهيب فقلت
ارتحل فالحق بامير المؤمنين فلما ان اصيب عمر دخل صهيب يبكي يقول وا اخاه وا صاحباه فقال عمر يا صهيب اتبكي علي
وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الميت ليعذب ببعض بكاء اهله عليه فقال ابن عباس فلما مات عمر

ذكرت ذلك لعائشة فقالت يرحم الله عمر لا والله ما حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الميت ليعذب ببكاء
اهله عليه ولكن ان الله تعالى ليزيد الكافر عذابا ببكاء اهله عليه وقالت عائشة حسبكم القرآن ولا تزر وازرة وزر
اخرى قال ابن عباس عند ذلك والله اضحك وابكى قال ابن ابي مليكة فما قال ابن عمر شيئا رواه الشيخان قال الشيخ
رضي الله تعالى عنه القول الحديث صحيح فالبادل عن عمر وابن عمر والمغيرة عن عائشة واخرج الترمذي وابن
ماجه والحاكم مرفوعا ما من ميت يموت فيقوم نادبته فتقول واجبلاه واسنداه او شبه ذلك من القول الا وكل
به ملكان يلهزانه اهكذا كنت فالتعذيب التوبيخ من الملكين له بما يندب به اهله انتهى وصحة الحديث لانه ثبت
بطرق متعددة من اكابر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم منهم امير المؤمنين ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه
كما رواه ابو يعلى وقول ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها يدل على ان صحة الحديث عنده ما الفا
ولكن تولها المصاحبة والمروي عنها يدل على الخلاف فالمراد والله اعلم لا والله ما حدث رسول الله صلى الله
عليه وسلم ما حدث على فهمه بل حدث بهذا المعنى والظاهر ان ام المؤمنين رضي الله تعالى عنها احتجت بكتاب الله
تعالى على خلاف ما فهم من الاحاديث وشان هؤلاء الكبار ارفع من ان يتعمدوا فاولت الى الذهول لحادث
رابه وهو اورث الاشتباه وهو غير لازم لهم رضوان الله تعالى عليهم فلعل الحديث من المحال او من المحتمل هذا
والله اعلم فلعل مراد ام المؤمنين رضي الله تعالى عنها ما كذب عمدا وهو لا ينفي الكذب من الراس فلعل كاذبا في نفس وكمن
ابن عمر رضي لم يتعمد الكذب اي اشتبه عليه الامر فذهل او اشتد فادى الحديث بمعنى لم يكن على وجه الالزام الاوسط وذلك
شايع اي ارادة تعمد الكذب في صفوة الكذب ولا يبعد ان يريد اطلاق الافعال وارادة تعمدها نحو تحرك فلان اي صدر منه عمدا
لاقتران الافعال التي من شانها ان تصدر عن قصد واختيار اذا انسب والظاهر ثانيته ولعله سقط من قلم الناسخ الاولى
الارادة تبادر منها صدورها عن قصد وان لم يكن داخلا في مفهومها والتبادر من غير العلم شيوع الاستعمال في المتبادر ان
كان الوضع له والا فهو مجاز متعارف وذلك هنا قرينة مؤكدة وهو قولها ولكنه وهم او ذهل وامثالها كما روي ما سمي
قيل في القاموس وهم في الحساب كوجل غلط ووهم الى الشيء كوعد ذهب وهمه اليه وفي شرح المختصر والذي يحتمل النزاع الاكل

الاجماع على ان السهو دين اذا قال الا لم حتى حكمنا بقبيده واذا قال خلافه حكمنا بكذبه قد يمنع الاجماع فان قوله لا يزال
عن قول المنافق وقد سبق الخلاف فيه لكنه ذكر في الحاشية الا ان يراد الاجماع السابق او اجماع اهل
المذهب المخالف فخالف لشبهة بحيث ليس عن امعان في الفكر بهذه المسئلة الفوقية ليست بمعولة وان عرض لا صحو
معلق بها كثيرا وتبنيهم من كلام الاعجمي انما اصطلاحية وتنبئ عن الاستدلال بالكلام القديم والنصوص كشبه
اخروانيته وايضا تقسيم اخر للخبر الخبر اما يعلم صدقه ضرورة بنفسه اي من حيث انه خبر اخبر به جماعة لا يتواطئون
على الكذب وسيجئ ما يتعلق به وهو المتواتر او بغيره اي يعلم صدقه بنظر كخبر الله والرسول واهل الاجماع والموافق
للنظر الصحيح في القطعيات كالمسائل الهندسية والحسابية نحو كل ضلعي مثلث اكبر من الثالث وان لا مثلث
فانه متبين واما الموافق للنظر الصحيح في الظنيات فلا يعلم صدقه بل يظن ورد على الحصر خبر الواحد المفيد العلم با
القرائن فانه مما يعلم صدقه وليس من المتواتر ولا الموافق للعلم الضروري الا ان يدخل في النظري وفيه تامل ولا شبهة ان
يجعل قوله وهو الموافق من باب المثال وهو لا يخفى على بعد او يعمم بحيث يشمل العلم الضروري الحاصل من قبل او من
الخبر مع القرائن او يعلم كذبه وهو كل خبر مخالف لما علم صدقه وهو ايضا منقسم اما يعلم كذبه ضرورة او نظرا بقي ان خبر الواحد
مخالف لما علم صدقه فان الخبر الواحد ليس يفيد العلم بنفسه ولا هو موافق للعلم الضروري والنظري فيكون مما علم كذبه وهو
ظاهر البطلان والجواب ان المراد كل خبر يكون مناقضا لما علم صدقه بالوجوه المذكورة كالاخبار بان مصر ليس موجودا الا الان في
الازمنة الحالية وان الواحد ضعف الاربعة وان المثلث ليس في قائمتين وان الجوهر الفرد حق او لا يعلم شيء منهما اي
الصدق والكذب فقد يظن احدهما كخبر العدل او الكذب اي من عادته الكذب كخبر العدل مظنون الصدق وخبر الكذوب
مظنون الكذب لما في المثل السائر ان الكذوب قد يصدق وقد يتساويان اي الصدق والكذب فلا يظن واحد منهما
كالمجهول اي كخبر المجهول المشهور انه ممن لا يظن ولا يعلم حاله من العدالة وعدمها ويتجه ان الظاهر من حال هذا المجهول الصدق
بلان حسنه الصدق راجحة في الناس لان وضع الكلام لافادة المدلول مع العدول والفساق مستمر في عليه ما دل المص
من في الحاشية لانه المجهول مطلقا عن ان يكون مستندا بالرجحان ومنها الكذب او الا يكون فيتوجه عليه مثل ما ذكر ولذلك قيل في

ضرورة لا يعلم [illegible] المعلوم ان الواحد [illegible] الاثنين [illegible]

حواشي الفاضل ميرزاجان ان التب... ان لا يكون ظني معتقد به ولو قيل ان الكلام في الخبر المطلق سواء
كان من المشتبهات او لا يكون مثلوا بخبر المجهول الحال بمسئلة علائية او غيرها حفظا للظن كيفا ولا ينقضها
بخلاف المعروف بوصف فانه لا يبعد ان يفيد ظنا ضعيفا مثل ان الخبر بان المطبخ حار او المرارة ناقض الطهارة او ان
رستم فعل كذا الخلاف معروف الحال في الاسف في الطب او الفقه او التواريخ فالمراد بمجهول الحال ما هو مجهول ظاهرا ومناسبته
مع الخبر لكان له وجه فافهم وقال بعض الظاهرية كل ما لا يعلم صدقه يعلم كذبه فلا يكون خبر متساوي طرفاه فان
ارادوا بالعلم الجزم المطابق للواقع لا يسلم من بعد فلا يكون خبر مظنون الصدق او الكذب الفاقد وهو
اوضح بطلانا وان ارادوا به اعم من ان يكون مجزوما او مظنونا فينبغي المشكوك فقط والاول هو الظاهر
من كلام ناقل كلامهم واحتجوا بانه لو لم يكذب بل يصدق لنصب الله دليل عليه وهو مفروض الانتفاء كخبر مدعي
الرسالة فان دعواه كاذبة بيقين فانها لو كانت صادقة لنصب الله تعالى دليلا عليها والتالي باطل فكذا المقدم
وهو اي قول الظاهرية باطلانه يجري مثله في نقيض مدعاه باي لو كان كذبا لنصب الله تعالى دليلا على كونه
كاذبا واذا لم ينصب فلا يكون كاذبا فيكون صادقا وبانه يلزم كذب كل شاهد وكفر كل مسلم لم يقم دليل على الصدق و
انت تعلم ان الاول غير وارد عليهم مقتضى دليلهم فانهم ... سواء على مدعي الرسالة والحاصل مدعاه ان خبره لو كان صادقا
لكان مع الدليل ولزوم كفر مسلم وكذب شاهد انما هو لو ارادوا بالعلم الجزم المطابق ومع ذلك لهم ان يلتزموا
ان خبريهما معلوم الصدق ولا يخفى ما فيه من الوهن جدا المصرح به في افراد السعات الشنيعة في هذه الوجوه و
الكلام لينا ... بوجه اخر فقال لا استلزام ارتفاع النقيضين المستلزم لاجتماعهما في اخبار مجهولين بنقيضين
وتفصيله ان مجهولا اخبر بخبر فهو غير معلوم الصدق ضرورة وكل ما لا يعلم صدقه يعلم كذبه فيكون ذلك الخبر معلوم
الكذب فيكون ارتفاع نحو العالم قديم ومجهولا اخر اخبر بنقيضه نحو العالم ليس بقديم يكون خبره معلوم الكذب لذلك
البيان فيكون العالم قديم وليس قديما كلاهما معلومي الكذب والعلم هو المطابق للواقع فارتفع النقيضان في الواقع
نفس الامر ومع هذا يستلزم المحال اخر وهو اجتماع النقيضين فان ارتفاع النقيضين مستلزم لاجتماعهما فيكون

فيكون العالم قديما ولم قديما هكذا ذكره بعض شراح المختصر وقال المصنف في العلم وجه اختصاص الاجتماع مع ان الارتفاع
ايضا من المستحيل كالاجتماع حذو النعل بالنعل وقد عرفت وجه الاعتذار ولكن الابلام كلامهم فان كلامهم ان
ذلك لو ثبت اجتماع النقيضين من تلك البينات فالمحذور نظرا الى الفرض لان ما فرض كذبه لزم صدقه ولم يلزم
الارتفاع واعلم انه اشتهر ان الارتفاع يلزم الاجتماع وبالعكس وبينوه بان ارتفاعهما يلزم ارتفاع واحد منهما
وكلما ارتفع احدهما تحقق الاخر وكذلك نقول اذا ارتفعا ارتفع الاخر ايضا فاذا ارتفع تحقق ذلك الواحد فقد اجتمعا وكذا
نقول اذا اجتمعا صدق احدهما واذا صدق كذب الاخر وهكذا في الاخر فقد كذبا وهذا البيان على ما اراه
هذا العبد عبيد الله المعروف بنقصر الصانع غير تام فانه ان اريد بالكبرى القائل كلما صدق احدهما كذب الاخر انه
كذبه على جميع التقادير حتى ذلك ومنها تقدير مقدم الصغرى وهو الاجتماع في الصدق فنحن لا نسلم عليهما وكيف نسلم
الاجتماع الذي هو نقيض ارتفاع واحد فيهما وان اريد جميع التقادير الممكنة الاجتماع مع صدق احدهما في
نفس الامر فصحيح وغير نافع لعدم تكرر الوسط مع ان الضرورة شاهدة بان لا علاقة بين المتنافيين موجبة لتصاحبهما
وهو امر ضروري فلا ينبغي اصلا ابتناء كلام شارح المختصر على ما هو خفي من المطالب الا وجه ان يحرر لزوم الاجتماع
بانه على ذلك التقدير ما اخبر به مجهول فيصدق نقيضه بهته ويكذب ايضا ان اخبر به فيصدق ويكذب وهو
اجتماع النقيضين وما الاحضر في ابطال راي هو لا انه مصادم لما نجد وجدانا لا يخفى على متتبع الاخبار
والقضايا غير واضحة الصدق والكذب اقول هذا مبني على ان مطابقة الواقع معتبر في العلم ولذا بنى عليه بيان
لزوم اجتماع النقيضين وذلك لانه لو كان العلم مجرد الجزم سواء كان حقا او باطلا فاخبار المجهول لا يلزم الا الجزم
بكذبه حسب وكذا باخبار اخر بنقيضه لا يلزم الا الجزم بكذبه والجزم بالكذب لا يستلزم الكذب فلا يلزم كلتيهما ايضا
هذا التقدير يجب ان يتبين قضية يستلزم الجزم بصدق نقيضها اذا انتفى الم فيكون نفس النقيض محرز ما واذا
جزم بكذبه جزم بعين تلك القضية والا وجه ان يقال ان الجزم بكذب قضية اذا انتفى على نقيضها هل يلزم الجزم اولا
وعلى الثاني فيكون الجزم بانتفائه مع احتمال انتفاء نقيضها وعلى الاول فعند اخبار اخر به يبقى الجزم

الاول فيلزم الجزم بالنقيضين اي العلم بشيء وان لم يقع الجزم بكذب الاصل فيلزم الجزم بكلا نقيضيه وتجويز كذب نقيضه ايضا وهو
لا وجه للزوال فان المقتضي على السواء ومع ذلك فقد ثبت الا ما لا نعلم صدقه لا كذبه ان نعلم كذبه كما ادعوه
فافهم ولتحقيق ان بطلان دعواهم عن هذا التبيين وح اي حين كون مطابقة الواقع في العلم يكون التقسيم
المذكور غير حاصر اذ الاخبار المطلق للجهل المركب وهو اعتقاد الشيء غير واقع في نفس الامر او الظن به وبعبارة اخرى الجزم
بالكذب لم يسمى علم لانه غير مطابق والعلم على التقدير المذكور يجب ان يكون مطابقا فلا يدخل تحت ما نعلم صدقه ضرورة
ولا نظرا ولا يدخل ايضا فيما نعلم كذبه لتشبثه بجزم الصدق فهو احد من معلوم الكذب ولا الظن ولا الشك فان
الظن هو الرجحان مع عدم البلوغ الى الجزم والكلام فيما ليس الا هذه واذا لم يدخل في شيء منها فقد اختل الحصر فتدبر
ويمكن ان يقال ان هذا التقسيم بالنظر الى تحقق الصدق والكذب في الواقع فلا ضير في خروج الجهل المركب فالحاصل ان
الخبر الذي هو صادق في الواقع او كاذب فصدقه الواقع مجزوم او مظنون او كذبه الواقع مجزوم به او مظنون او لا
ظن ولا جزم بهما وهو لا يخفى تكلف ما لا ... ان يلتزم بعدم الحصر ويقال لا ضير فان هذا التقسيم ... نعلم
حاله بالقياس في هذا التقسيم والله اعلم واما تكذيب مدعي الرسالة فانه بخلاف العادة جواب لقياس الظاهرية وحاصله
ان تكذيبه ليس لانه لم نعلم صدقه فنعلم كذبه حتى يقاس عليه تلك الكلية لان دعواه خلاف العادة فان مثل هذا الامر
العظيم الشان قد جرت العادة المستمرة فيه باقامة البينات الباهرة ومع اي دعوى الرسالة بخلاف العادة
توجب العلم بالكذب قطعا ولذلك يكذب وقيل يوجب ظنا فيكذب ظنا ولئن سلم ان خلاف العادة لا يوجب شيئا
فلا الدليل على انه يعلم كذبه ولئن بني على التسليم الخصوص فهو حاصل لا يثبت مدعاهم كما لا يخفى ولعلهم استندوا
بالاجماع او بالضرورة في نقول يجوز ان يكون ذلك لامر اخر لا لما زعمتم من ان عدم العلم بالصدق ملزوم العلم
بالكذب ولا بد من الدليل عليه والله اعلم وايضا تقسيم اخر للخبر باعتبار اخر بالنظر الى النقل والمخبر قال بعض
شراح المختصر الصواب ترك هذا التقسيم لان المتواتر هو معلوم الصدق ضرورة بنفسه والاحاد هو محتمل
الصدق والكذب وليس له وجه فان التقسيمات متعددة باعتبارات فلا مضايقة في تداخل الاقسام ومنع هذا

وضع بغير افلا بد من ان يريد بمجهول الصدق والكذب غير معلومهما والا فخبر الواحد مظنون الصدق بلا اشتباه الخبر
متواتر ان كان خبر جماعة يفيد العلم بنفسه اى لا بالقراين المنفصلة عن نفس الخبر بخلاف القراين اللازمة للخبر من احوال
الخبر اى المتكلم والمخبر اى الملقى اليه الخبر وهو السامع فهو على صيغة اسم المفعول والاول على صيغة اسم الفاعل
او بالعكس نحو خبرت زيدا بكذا او المخبر عنه وهو مضمون الخبر من حيث وقوعه فى عالم الواقع والحاصل ان الخبر
لا بد له من تلك الامور فاحوالها المتبادلة او المجتمعة من لوازم الخبر اجتماعا او بدلا بخلاف الامور الاخر فانها قد ينفك عنها
الخبر كما يجى فى مسئلة ان خبر الواحد قد يفيد علما بوساطة قراين محتفة به من خارج كالصياح مع كشف الرؤس فى خبر موت
ولد امير مريض مشرف على الموت فاحوال الاول كونه صادقا عدلا لا يتفوه جزافا واحوال الثانى كان يكون ممن
غلب على طبعه الانكار او الانقياد او كان مظنته قوية او ضعيفة او لم يكن واحوال الثالث كان يكون خفيا او ظاهرا
غريبا او مستفيضا وبهذا ظهر ان ما يتراى ان المتواتر لا يتوقف على شيء آخر مغاير للخبر غلط ولعل المراد ان المتواتر
يفيد العلم بالنظر الى الاحوال التى هى غير منفصلة عن الخبر يتفاوت عدد المتواتر فقد يفيد خبر عدول صدقه العلم ولا يفيده
اذا اخبر به غيرهم ممن يوثق بالغير هولاء وعلى هذا فقس الاول وان لم يكن خبر جماعة تفيد العلم بنفسه فخبر الواحد وهذا التعريف يعم
جميع الاخبار وما يتلوه يختص بالحديث فان الاسامى المذكورة انما هى لها او هى من الحديث والمقسم فى قوله ليس
شرطا للصحيح الخ وما سيذكره من مذهب الحنفية دال عليه فاما ان يكون هذا التقسيم للخبر الذى هو الحديث او يجعل
قوله بعد مختصا به وهو اجود مما قيل انه ما لا يفيد الظن لانه ينتقض بالقياس وفيه ما لا يخفى وينتقض بخبر الفاسق
والمستور مما لا يكون مفيدا للظن واعتذر عنه بانه معتد به فانه لا يثبت به حكم وفيه انه قد يثبت بالضعيف نعم
وضع الندب كما فى التحرير مع ان عدم الاعتداد لا يخرجه عن خبر الواحد كما لا يخفى فان رواه واحد فهو الغريب وان
رواه اثنان فهو العزيز وليس شرطا للصحيح من الحديث فان الادلة الدالة على حجية خبر الواحد شاملة له و
للحسن الا الصحيح وبالقضاء ان الصحيح الا ما ثبت من صاحب الوحى صلوات الله تعالى عليه وعلى آله والغريب
كما قاله جم ولا النجا وزعم العزيز بان رواه ثلثة او ازيد فى الصحيح كذا وجد فى النسخة التى وصلت الينا ومعناه ان

كون الرواة بالغين عدد التثليث ليس شرطا لصحة الحديث في المذهب الصحيح او ليس شرطا في الحديث الصحيح ولعل وقع
سهوا من الناسخ فانه اذا لم يكن العزيز شرطا فما فوقه بالطريق الاولى الا يكون شرطا فلا فائدة زائدة في ان
اشتراط الشهرة خلاف المعروف مذهبا لاحد ممن يتعبد بخبر الواحد فلعل العبارة الصحيحة ولا البخاري في صحيحه الا انه
فالمعنى ان صاحب الصحيح محمد بن اسمعيل البخاري الذي صحيحه اصح الكتب بعد كتاب الله تعالى لم يشترط في صحيحه ان يخرج
العزيز فصاعدا او المعنى ليس شرطا في الصحيح من المذهب فان جماعة ادعوا انه شرط البخاري وقيل انه لم يصرح بشرط لكنه
استنبط من كتابه ولنقض ما جاء بحث قال في جامع الاصول النوع الاول من المتفق عليه اختيار الامامين ابي عبد الله
البخاري وابي الحسين مسلم وهي الدرجة العليا من الصحيح وهو الحديث الذي يرويه الصحابي المشهور بالرواية
عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وله راويان ثقتان ثم يرويه عنه التابعي المشهور بالرواية عن الصحابة
رضي الله تعالى عنهم وله راويان ثقتان ثم يرويه عنه من اتباع التابعين الحافظ المتقن المشهور وله رواة من
الطبقة الرابعة ثم يكون شيخ البخاري ومسلم حافظا متقنا مشهورا بالعدالة في روايته وهذا الشرط الذي ذكره
قد ذكره الحاكم ابو عبد الله النيسابوري وقال غيره ان هذا الشرط غير مطرد في كتابي البخاري ومسلم فانهما قد اخرجا
احاديث على غير هذا الشرط والظن بالحاكم غير هذا فانه كان عالما بهذا الفن وما حكم على الكتابين بالاطلاق بعد الفحص البالغ
وغاية ما قيل عليه انه تتبع احاديثهما فوجد احاديث مسلم ترد على الشرط وليس في ذلك الا نقصا فان الحاكم مثبت
وهذا ناف والمثبت اقدم وكيف يسوغ الحكم بذلك لعدم وجدانه فان غيره قد وجده ولم يطلع عليه فحمله
على حسن الظن بالعلماء احسن والتوقف في التصديق اقرب الى الرشاد وقول الحاكم له راويان يحتمل ان يكون قد رواه
عن الصحابي المشهور راويان ورواه عن كل من التابعين اربعة عن كل راو روايتان وكذلك رواه عن
كل واحد من الاربعة روايتان كذلك الى البخاري والثاني ان يكون للصحابي روايتان وروى الحديث وكذلك رواه
عنه احدهما ثم يكون لهذا الراوي روايتان وروى الحديث عنه احدهما وكذلك كل واحد ممن يروي ذلك الحديث
فان كان مقصود الحاكم الاول فقد سبق الكلام وان كان الثاني فقد اندفع النقض عنه بالكلية

فظهر ان شرط الشيخين رحمهما الله تعالى ان كان ان يكون الكثرة في الرواة الصحابي او ما الرواة عن رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فلا اشتراط للكثرة فيه وقد علم من انه يشترط ان يكون الكثرة من المبدا او ليس
الشيخ البخاري ومسلم ثم الظاهر من كلام الحاكم ان يكون الصحابي المشهور راويان ولهما الصادران وهو اعم
من ان يكون لكل اثنان او ذلك الاثنان من كل الى الشيخ المحدث والله اعلم وقد جزم في بعض شروح البخاري
بانتفاء هذا الشرط وكيفما كان فمن المروي في الكتاب ما هو خال عنه في الذكر واحتج الاكثرون على انه ليس شرطا في
الاحتجاج والصحة وهو الاشبه والله اعلم وان رواه ثلثة او اكثر فالمشهور والمستفيض فحصل ان الثلثة غير
فما زاد فمشهور والاول اي المشهور وذا الثلثة اقسام خبر الواحد فلا ينتقض حد المشهور بالمتواتر والقليل ههنا نقيض على الاكثر
اي الحكم عليه بالقلة فاذا روى واحد في موضع واثنان في آخر فهو غريب وحاصله ان المتواتر ما اتصل من رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم بيانه مع عدد التواتر في كل مرتبة والغريب ما تخلل في بعض مراتبه الواحد فقط والعزيز ما تخلله اثنان
اولم يكن الاشتراط استيعاب الواحد ما فوقه المراتب كلها واينما اذا روى واحد عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ثم
تواتر ثم زاد اشتهر اولا ثم تواتر او تواتر ثم اشتهر فلا يخرج عن الغرابة والعزة فالغريب ما روى في مرتبة الواحد والعزيز ما روى في مرتبة اثنين
وان كان سائر المراتب بالغة الاشتهار لشرط ان لا يكون في واحد والمشهور ما روي بالثلثة في واحدة بشرط ان لا يكون
واحدا او اثنان فقط في مرتبة وان كان سائر المراتب مبلغها التواتر فالعبرة للقلة في مرتبة وهو مبني على
الكثرة ولذا قال بعضها لانه في مواضع اخر يغلب الكثرة القلة كما في الترجيح بكثرة الرواة عند الشافعي فهو الاصطلاحات
المحدثين وقال عامة الحنفية ما الخبر متواتر احاد ومشهور وهو ما كان احاد الاصل متواترا في القرن الثاني والثالث
مع قبول الامة والتفصيل ان الخبر عندهم ثلثة اقسام المتواتر وخبر الواحد والمشهور وكل عند الاصل الا انه يكتفي في المشهور
بلوغ الرواة الثلثة كما مر وعندهم المشهور ما كان راويه من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم غير بالغ عدد التواتر
ثم اشتهر في عهد التابعي وتبع التابعي بلغ عدد التواتر مع قبول الامة ولم يكره هذا العبد بعضهم ولكنه مفهوم من كلامهم وجعل ابو بكر
الجصاص قسما من المتواتر ووافقه جماعة من اصحابنا كما في التحقيق وابو منصور البغدادي وابن فورك كما في الحاشية

مفيد للعلم النظري فالمتواتر عنده ما افاد العلم بنفسه ضرورة وهو المتواتر المشهور او النظر او هو المشهور وكذلك النظر ان
قبول الامة اجماع على صحته من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وفيه ان بلوغه عدد التواتر لا يستلزم الاجماع
ان لا يشذ عصر عن مجتهد لا يقول به فمن الجائز ان يكون من اهل الاجماع من لم يبلغه لعدم الوصول اليه او لنحو ذلك
ولئن سلم فالاجماع على صحة الرواية اي اشتمالها على شرائط الصحة وبه يجب الاخذ والقبول مع احتمال عدم الثبوت كما هو
شان خبر الواحد ولا يقطع بالثبوت من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبه يلحق بالمتواتر واذ ليس فليس ومن
ههنا ظهر الفساد الاستدلال ببلوغه حد التواتر المورث للقطعية وبان اهل العلم اذا اجمعوا فهو حق ثابت
فان شان العلماء الفحول العدول ان يرفعوا ان يعتقدوا الا ما هو على ما ليس اضعف ولئن تنزلنا فالتخصيص بالقرن يحكم فان
الاجماع من كل قرن دليل قطعي فالحق ما اليه العامة قيل ثمرة الخلاف انه يكفر جاحده عنده وهو لا يكفر عند غيره فانه في الحقيقة
خبر الواحد غير ثابت بيقين وفي مثله لا يجوز الاكفار صاحب الوحي صلوات الله تعالى عليه وعلى آله وهو المقتضي للاكفار وان
قيل انه قطعي الثبوت كما [illegible] ففيه منع جريان القطعية اذ هي ثمرة الاستدلال الله فهو في خفاء وفي حدود مثله لا تكفير
ولذلك لا يكفر احد الفريقين الآخر في [illegible] البسملة وغيرها ولعل لذلك قال والاتفاق على ان جاحده لا يكفر اي من شمس الائمة
وفي الميزان اشارة اليه وفي التحقيق وعلى هذا لا يظهر ثمرة الاختلاف في الاحكام ولقائل ان يقول بل يظهر فانه
لما صار قطعيا كالمتواتر فيعارض الكتاب فينسخ به فيتبادر الثمرة ثم ان ابقي احكام الواحد [illegible] على حاله [illegible]
والله اعلم بل يضل [illegible] الضلال لتخطئة المجتهد بالكاظمين [illegible] الدليل ولو كان ضعيفا [illegible] في القول العظيم المشان
اشنع على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم والله اعلم والخبر المشهور لوجب ظنا قويا كانه اليقين لا كما ظنه ابو بكر الجصاص
من كونه يجب به اليقين فيقيد به مطلق الكتاب وهو الزيادة على الكتاب وهو اعم من ان يكون بطريق حمل المطلق على المقيد على
سبيل البيان بمعنى انه المراد منه من الابتداء او بطريق النسخ بان يكون حكم الاطلاق ثابتا اي مرفوعا حكم التقييد
فاذا نزل النسخ ونزل المقيد ولا ينسخ الكتاب وسائر من الحكم الثابت يبقى منه من الرأس والمعرفة
ان الزيادة بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ لما ذكرنا ولو كان بيانا محضا كبيان التفسير جاز

التفسير لجازت بالمتواتر والمشهور والآحاد ولو كان نسخاً لخصّها لم يجز إلا بالمتواتر وإذا المشهور برزخ بين الآحاد والمتواتر
جوزنا به الزيادة التي هي بين النسخ والبيان توفراً على الشبهين حظهما وأنت تعلم أن الزيادة لو كانت بياناً لكانت
بياناً لمعنى لا بيان تغيير وهذا البيان لا يجوز من الآحاد فلا توفر حظ الشبهين بها ثم المقيد إذا كان متأخراً لا يحتمل البيان
أصلاً فلا يكون إلا نسخاً فيما لا دل ما ذكره المصنف من أنه تقييد ظاهر وبا قريباً من اليقين وبالزيادة لا يبطل المطلق
من حيث العمل فإن العمل بالمقيد عمل بالمطلق بلا مرية ثم من المحتمل أن يكون المراد من الإطلاق التقييد
ويكون القرينة خفية لم يطلع عليها فيحتمل البيان التفسير وإذا فهذا الاحتمال يمنع قطع الإطلاق فيقوى ودون بالتقييد
المتواتر والمشهور أيضاً بعد له وزيد عليه وهذا يقتضي أن ينسخ العام نسخ البعض بالمشهور أيضاً وفي التحرير بخلاف ما تو
اتر وشهر للمقاومة فيثبت تخصيصاً أو زيادة مقاوياً لا نسخاً متراخياً هذا هو الذي يقتضيه الدراية وفي
التحقيق لا يجوز تخصيص الكتاب بالمشهور لاشتراط المقاومة في التخصيص بمشهور دونه وهو حكم للمخالف إلا أن
أي الشهرة تعارض أو هما إفادة القوة للثبوت عمّا اشتهر عنه وأما الثبوت من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم فهو على ما يفيده الآحاد وقبول الأمة إنما هو من جهة وجوب قبول خبر العدل فهذا القبول لا يزيد إلا على ثبوت
الآحادية لا غير ومما ينبغي عليه أن الشهرة لا يزيد على السماع من الصحابي الواحد وهذا السماع لا يفيد قوة الظن فكذا الشهرة
غاية ما يمكن أن يقوى أن قبول هؤلاء الذين ينقلون ورتبة التواتر التي يمتنع التوافق على الكذب عمداً أو سهواً
دل دلالة ظاهرة قطعاً أن مثل هذا العدد لا يخفى عليه الكذب ومع ذلك النص الدال على شهادة النبي صلى الله عليه وعلى
آله وسلم قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم خير القرون الذي أنا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب رواه الشيخان
رحمهما الله تعالى فيقوى الدلالة الظاهرة قوة قريبة من القطع هكذا في شرح بعض مشايخنا الكرام [illegible]
ولعمري يبقى خدشة فإن شهادة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ليست إلا بعدم فشو الكذب في أكثرهم والعدالة [illegible]
والعمل لو جب العمل بالآخر عن قوة تعالى في العدل جامع الشرائط إذ هو [illegible] العلم فهؤلاء عملوا به وقبلوه ولا يدل
على الإجماع أخذوه منهم بنظر الكل سمي وإذا كان كذلك فلا سبيل إلى بلوغهم عدد التواتر على عدم خفاء الكذب والاشتباه

ثم الذين يلونهم صح

فقصوى امرهم الثبوت عمن اجدره تمثلا من شباب والصحاح وسنة فان المشهور عنده لا يصعد الاحاد فتامل واعلم
كان الجلد الى الثنية والثاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بعدم الاحصان اى قيدت بعدم الاحصان فالجلد لغير المحصن
برجم ماعز اى قيدت بذلك الحديث فيه رجم ماعز وهو مشهور فقيدت به وفى فتح القدير اخرج احمد واسحق ابن راهويه
وابن ابى شيبة فى مصنفه حدثنا وكيع عن اسرائيل عن جابر عن عامر عن عبد الرحمن بن ابزى عن ابى بكر رضى الله تعالى
عنه ان ماعز بن مالك اتى النبى صلى الله عليه وسلم فاعترف وانا عنده مرة فرده ثم جاء فاعترف عنده الثانية فرده ثم جاء
فاعترف عنده الثالثة فرده فقلت له ان اعترفت الرابعة رجمك قال فاعترف الرابعة فحبسه ثم سال عنه فقالوا لا نعلم
الا خيرا فامر برجمه ومثله فى صحيح البخارى ومسلم الا ان مسلما لم يذكر ماعزا بل قال اتى رجل من المسلمين لكن قال فى فتح القدير
ان ثبوت الرجم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم متواتر المعنى كشجاعة على وكرم حاتم والاحاد فى تفاصيل صوره
وخصوصياته واما اصل الرجم فلا شك فيه ولقد كوشف بهم اى بمنكرى الرجم كالخوارج عمر رضى الله تعالى عنه وكاشفهم حيث
قال خشيت ان يطول بالناس زمان حتى يقول قائل لا نجد الرجم فى كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزلها الله تعالى الا ان
الرجم حق على من زنى وقد احصن اذا قامت البينة او الحبل او الاعتراف رواه البخارى وقال ابو داود انه خطب وقال
ان الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه وسلم بالحق فانزل عليه الكتاب وكان فيما انزل عليه اية الرجم فقراناها ووعيناها ورجم
رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا من بعده وانى خشيت ان يطول بالناس زمان فيقول لا نجد الرجم فى كتاب
الله تعالى الحديث وقال لولا ان يقال ان عمر زاد فى كتاب الله تعالى لكتبتها على حاشية المصحف مرفوع مثال الكتاب ثبت ان
الاولى ان الزيادة ليست بالمشهور بل بالمتواتر المعنى والثانية انها بالكتاب المنسوخ التلاوة لا بالحديث فهو مقرر
لا ناسخ ويمكن الاعتراض على الثانية اذ نسخ التلاوة فرجعت عن التواتر فلحقت بالاحاد فالزيادة بالمشهور لا بغيره
والله اعلم وكثير عطف على محمد وقوله كاية الجلد او على مجرور برجم ماعز يعنى ان المقيد رجم ماعز وكثير من الاحاديث الدالة
على الرجم او مرفوع خبر مبتدا او مبتدا خبره يعنى ان مفيد التواتر من الكتاب المشهور كثير لا يحصى منه الجلد او كثير من
الصور الزيادة كمسح الخف والتتابع فى كفارة اليمين بالقراءة المشهورة وهو مبنى على ان قراءة غير السبع بل العشر حجة كما

١٢٥

كما علي جماعة منا وان كان من منسوخ التلاوة فكان القدم ولا يعود وكما لعدم الاشتراك المذكور فانها من المشاهير ولا رشد واما

حديث مسح الخف فسيجيء ان شاء الله تعالى انه متواتر والمطابق للممثل تقييد قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له

من بعد حتى تنكح زوجا غيره بحديث العسيلة بالمساس ولا تعارض في الهداية ان المراد بالنكاح معناه اللغوي وهو

الجماع فان اسناده الى الزوجة باعتبار انه قلت ان الحديث المشهور في عصر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ثم

المنزل الى الواحدية في العصر الثاني والاحادي في الثالث مع الشهرة والطرفين ما حكمه حكم المشهور او خبر الواحد قلنا

يجب ان يكون الاول خبر واحد والثاني مشهورا لكن الظاهر بادني تامل في الاحاد مال اصحابه الى المتواتر او المشهور

واذ قد بين من قبل عندنا الحديث ثلاثة اقسام متواتر وتفسيره يأتي وفي الحنفية لا كالقول احادا واحاد ومشهور

وههنا غير المتواتر وقد وتفسير المشهور فبقي تفسير الاحاد فالان يبين ظاهر ان الاحاد خبر لا يكون متواترا ومشهورا

فالاحاد عندنا اخص مما في المشهور مسئلة العلم بالمتواتر حتى نفي انه بالمتواتر يحصل فيها العلم خلافا

للسمنية من البراهمة فمن ان السمنية قوم من البراهمة والمشهور خلافه هم عبدة سومنات اسم صنم كسره

السلطان محمود الغزنوي السوم بلغة الهند القمر والنات المولى وكان الصنم على صورة القمر فسموه بذلك وهم

من الهنود والبراهمة ايضا من الهنود وكلاهما من منكري النبوة ووقوع العلم بالاخبار وقال بعضهم يفيد الاخبارات

اخبارا عن الموجود لا من الماضي وما قيل ان سومنات اسم بلدة مشهورة بالهند لا نعرف اصلا فهو مكابرة

حركة ومناقضة للمحدوس فصح ضرورة العلم بالبلاد النائية اي البعيدة كبلخ وبخارا مثلا والامم الخالية اي

الماضية كرستم واسكندر وغيرهما فهذه تنبيه على ان افادته ليست مقتصرة في الماضي والحال ولا يبعد كل البعد

القول بان مرادهم ان الخبر من المخبرين الاقدمين لا يجوز ان يكون خاليا حتى شافهه اخانه وسيحق تحقيقه

ان شاء الله تعالى ثم قوله ضرورة العلم يحتمل ان يكون معناه ان حصول العلم به ضروري

من ضعفاء العقول الغافلين سواء كان نظريا او ضروريا وهو الاليق بالمقام فان الكلام في اصل العلم وان يكون

معناها ان العلم الحاصل به بطريق الضرورة وهو غير مناسب للمقام فان حصول العلم به بطريق الضرورة او النظر

سنذا اخرى باسباب عقوب فلا ضرورة في ادخالها هيهنا وقد يقال من دعوى الضرورة فيه والجواب الا الوجدان

والا فلا بد من التنبيه فانا نعلم العلم والمنكر فيها قالوا اولا انه المتواتر كاجتماع الجمع على طعام واحد وهو ممتنع

عادة وحاصله ان حصول العلم فرع تحققه وهو ممتنع عادة فان اجتماع جمع غفير وخلق كثير مع تباين اوطانهم

وارائهم واعراضهم ممتنع كما يمتنع اجتماعهم على حب طعام واحد مع ذلك التباين الموجب لاختلاف المرغوبات

وقالوا ثانيا سلمنا تحققه وعدم امتناعه عادة لا يفيد اليقين لانه يجوز الكذب على كل اي كل واحد منهم فانه واحد

وخبر الواحد يحتمل الكذب والاشتباه اي الذهول والنسيان فكذا يجوز الكذب ونحوه على الكل لانه اي الكل هو اي

كل واحد مجتمعا ضرورة ان الكل ليست الا الاحاد المجتمعة ومع احتمال الكذب عمدا او سهوا لا علم وهو المطلوب وقالوا ثالثا لو

افاد العلم لادى الى التناقض اذا اخبر جمعان بالغان عدد التواتر المفيد العلم عندكم بالنقيضين كما اذا اخبر

جمع كذلك بموت اسكندر في وقت كذا واخبر اخرون بحيوته في ذلك الوقت بعينه ولا يستبعد ان يحصل ما نحن لا يخ

من ان يفيد كل منهما موته وحيوته واتفاقا في ذلك الوقت وهو التناقض وان لم يفد واحد فقد حصل المدعي

وان افاد واحد دون اخر فالترجيح من غير مرجح لان المفروض وهو التواتر مع الشرائط قائم لانا نقول ان انتفاء العلم

في صورة جزئية لا يلزم منه انتفاؤه مطلقا وهو المدعي لانه من الظاهر ان صور التواتر المستجمع الشرائط مستوية في الافادة

وعدمها فاذا لم يفد ما سواه البتة وقالوا رابعا لو افاد التواتر العلم لزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن

موسى او عيسى عليهما السلام وعلى نبينا واله الطاهرين انه قال لا نبي بعدي واللازم ظاهر البطلان لان تصديق

الكل باطل للازم بل لا يجوز قطعا مع ان العلم به حاصل فلا يفيد العلم ثم المشهور في الموضعين الواو والفاء صلة والاولى

انه لو افاد العلم لزم تصديقهما فيما نقلوه مع ان النقل فيه المتواترة لانهم جمع كثير بالغ حد التواتر وقالوا خامسا لو افاد العلم

لم يجد التفاوت بينه وبين سائر البديهيات وقد نجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين

وهو دليل احتمال النقيض في المتواتر فلذلك المتواتر مثله فيحتملها اذ لا تساوي ضرورة وعدم احتمال النقيض لا علم اما وجدان

التفاوت فلانا اذا عرضنا على انفسنا وجود رستم واسكندر والواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما وجدنا

وقد يختلف

وجدنا قطعا الثاني اقوى قطعا وقالوا ساوي لو افاد ضرورة لم يختلف مندفع والجواب عن الكل اجمالا انه تشكيك في الضروريات
الواضحة كشمس النهار كشبه السوفسطائية فلا يعبأ به لاشتماله على الخلل ضرورة ان ما يخالف البديهي فهو مختل هذا
قيل ان الدليلين الاخيرين ينفيان افادة العلم الضروري فلا يجري فيهما الجواب الاجمالي لانه مشتمل على ضرب من المصادرة
وينشأ منه غلط ابن الحاجب ادلة الخصم في المقام الثاني وهو ضرورية العلم بالمقام الاول وهو افادة العلم والمصرح
دفعه بتحرير الدليل الخامس بان التفرقة بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين يدل على احتمال النقيضين كما مر فلا يفيد العلم
فهو كالاول الاول ناظر الى افادة العلم كما اشار اليه في الحاشية وعلى هذه المحاذاة يحرر السادس بانه لو افاد العلم لما اختلف
فيه وقد اختلف فيه فلا يخفى عن محل ولعل المصنف رحمه الله تعالى لم يورد هذه الدقيقة ولعلك تقول انه حرر الدليلين في شرح المختصر
بانه لو حصل به علم ضروري لما افترقنا او بان الضروري يستلزم الوفاق وهو منتف في البديهي وكلام ذلك الفاضل على هذا التحرير متجه
لا يندفع بما ذكره ثم هذا التقرير احسن لا يتسع عند المختصر ولا يرد عليه ما قيل على شرح المختصر ثم اعلم ان الفاضل قرر الدليلين
بانه لو افاد العلم لافاد العلم الضروري او النظري والثاني باطل بالوفاق فانكم قائلون بالعلم الضروري ونحن ننكر العلم اساسا
فانتفى نظرية العلم ثم الضروري لو كان لما افترق من الضروريين الاخر ولما اختلف فيه فان شيئا منهما الا اثنان ويتجه
الجواب بان افادة العلم الضروري او تجد تمام النفس بلا مرية فان المورد فيه في نفسه لا يستحق الجواب فهذا الجواب تحقيقي ولا نعدم
مساعدة الخصم المكابر فهو تحقيق عند المصنف فالكل مرضيا للمكابر المجادل كشبه السوفسطائية المنكرين المحسوسات
وغيرها كما هو مشروح في غير هذا الفن فتامل اما الجواب تفصيلا عن دليل دليل فعن الدليل الاول انه قياس للمتواتر على
جمع طعاما لما الفارق بين الصورتين لوجود الداعي على الاخبار وهو العادة ههنا اي في صورة التواتر وعدمه اي عدم
الداعي ثم اي في جمع طعاما واحدا والتفصيل انه ان فرض جمع بالغ عدد التواتر مع توافق ... الاغراض
فلا صفاقة في التزام اتفاقهم على حب الطعام الواحد وان لم يفرض كذلك فلا عادة جارية فيه بخلاف الاخبار بنفي مسير
الاخبار المتواترة بلا مرية فامتناعه لا يقتضي امتناع التواتر وعن الثاني بمنع استلزام جواز الكذب على الكل فانه قد يخالف
حكم الكل حكم كل وحاصله منع ان جواز كذب يستلزم جواز كذب الكل وانما يساعد عليه لو كان حكم الكل الا فرادى ينادي على

حكم الكل الافرادي وهو ممنوع لجواز ان يتخالفا ومثله كثيرة فلا يلزم من اثر تقبيل تقول قد تخالف بعض ان الاجتماع قد يكون تاثير في
الجار ان يكون ما نحن فيه كذلك وافتراق الاجتماع في الافراد فلا يلزم ان يكون حكما على الموارد بعينها يكون تقويا علما
سبق فالمعنى انه اذا قد ثبت التخالف فقد ثبت التاثير للاجتماع وهو مفقود في كل لانتاج يكون غير مفيد في هذا
المقام واذ قد رسخ في اذهانهم السقيمة التشكيك فلا ينفع مجرد المنع ابده بقوله الا ترى ان كل من النقيضين مقدور بخلاف
الكل وحاصله ان كلا من النقيضين كوجود زيد وعدمه مقدور لانه ممكن وهما مجتمعين غير مقدورين ضرورة ان اجتماع النقيضين
مستحيل وجوبا وكذلك نقول ان كلا منهما ممكن مع ان اجتماعهما محال بالذات فقد ثبت ان الاجتماع قد يكون موثرا في
حكم فيتخالفان والسر فيه ان اخبار واحد مورث لظن واخبار اخر مقوله وهكذا يحصل التقوي شيئا فشيئا الى
ان يحصل العلم وان فرض اخبار جماعة ما لم يوجد التواتر معا فقد يحصل تلك الاخبار العلم ومنه ما ذكروه سفسطة او عناد
وههنا شك ان النقيضين اذا كانا ممتنعين بالذات فنقيضه واجب لما ثبت في بحث الطبيعيات ان احد النقيضين
اذا كان ممتنعا فالاخر واجب وبالعكس ونقيضهما ارتفاعهما وهو ليس بواجب فانه بارتفاعهما معا وهو ممتنع ايضا لاداءه الى رفع
احدهما وهو مقدور ممكن وان ثبت فعل امكانه يورث امكان النقيض الاخر فيكون جمع النقيضين ممكنا
والحل فانا نلتزم الوجوب وتفصيله ان اجتماع وجود زيد مثلا مع عدمه نقيضه ارتفاعه وان ثبت فعل تحقق احدهما
المساواته لذلك واجب قولك ان ارتفاعهما الا قلت نعم لكن الخصوص قد يكون ممكنا او غير ممكن بل ممتنعا والمطلق
يكون واجبا فيتحقق احدهما بما هو احدهما بما هو احدهما واجب وكل منهما ممكن والاوضح في التفسير اذا الاشكال المشهور فانه
يرتفع الشعب من البين كما تقول ان كل حيوان ليس بشئ ابيض وكل الحيوان لا بعينه والجواب عن الثالث القائل ان افادة
المتواتر العلم يؤدي الى العلم بالنقيضين اذا اخبر جمعان بان كل منهما حد التواتر ان تواتر النقيضين محال عادة وحاصله
ان شبهتهم ان فصلت بجميع الدال ان التواتر ان افاد العلم اجتمع النقيضان او العلم بهما والتالي باطل الملازمة
فلانه ان اخبر جمعان بالغان حد التواتر يلزم صدقهما فح نقول ان اردت انه يلزم تحقق النقيضين او العلم بهما في
الواقع فهو ممنوع فانه انما لازم على التقدير وهو محال وان اردت انه يلزم على التقدير ولو محالا فلا ضير فانا لا نسلم انه

انه لا يفيد العلم على تقدير كذب الكل ممكن في نفسه او نقول فذلك المقدم اذ هو محال جاز ان يستلزم محالا
وهو عدم الافادة او نقول ان اخبار كل منهما الكاذب معا فيلزم ان لا يكون مفيدا فانه من الجائز ان يكون
الافادة مشروطة بعدم اتصاف مثل المخبرين على خلاف ما اخبر به والكاذب على التوافق فالاخبر لا يفيد
لافادة الاول او نقول ما كان من قبيل فبالحقيقة لم يكن علما والكاذب جزما وههنا شك ان اخبار كل منهما ممكن
في نفسه فلذلك قال عادة والممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم امكان العلم بالنقيضين فرجوع والجواب
ان افادة العلم انما هي بالعادة لا بعلاقة ذاتية بينهما والعادة ليست في الاخبارين بالنقيضين فان تحققا فلا يبعد ان
يتخلف وايضا ان المحال بالغير قد يستلزم محالا بالذات كما في عدم المعلوم الاول عند الفلاسفة لا يقال ان العلم
معلول التواتر والاخبار ان علة لهما فيلزم ان يكون المحال بالذات لازم التحقق بهما وهو باطل بخلاف عدم المعلول
الاول فان الاستلزام هناك استلزام المعلول العلة لان صدق واحد منهما ليس معلولا للنسبة وانما الاعتقاد الجازم
فهو حاصل في كل منهما ممكن وانما المحال الاجتماع وهو انما يثبت لا بالاخبار فالاخباران ان تحققا فاستلزامهما اجتماع
الجزمين استلزام تصاحب لا غير ويلزم على تقدير وقوعه محال ولو بالغير ولو التزم احد امتناعهما بالذات فله مكان والجواب
عن الرابع القائل بالانتقاض في اخبار اليهود والنصارى فيما اخبروه من التواطؤ المخصصة ومثله اخبار ومثله اخبار الروافض
ان ابتداءه لم يكن بسطه وحاصله ان المتواتر بالوسائط انما يفيد اذا كان كل اخبار متواترا افاده كوسطه ووسطه
كاخره وفي مادة النقيض لا نسلم تساوي المبادي للاوساط بل في الابتداء كان خبر واحد معزي والجواب
عن الخامس القائل نجد التفاوت بين العلم الحاصل بالتواتر والعلم الحاصل في الاوليات ولا تفاوت في الضروريات
لا نم ان المعلوم لا يتفاوت ضرورة ان العلوم الاولية اوضح واسرع انتقالا للنفس بالنسبة الى غيرها كالتجربيات
مثلا والسر فيه ان المفيد للعلم قد يكون بوسط والكاذب غير مصاحب للنظر وقد لا يكون والوسط يتفاوت من
الاطراف فقد يلاحظ بما هو بيان النسبة وقد يلاحظ بما هو العدد ولا يفيد فيجوز ان يقع التفاوت ولو سلم ان العلوم
لا تتفاوت في انفسها اي بالنظر الى الاسباب الموجبة اليها ونحوها مما لا يبعد الحكم منه فالتفاوت ههنا يجوز ان

يكون كذلك وعدمه لا لاحتمال احدهما النقيض بخلاف الآخر واعلم ان توجيه الجواب على التقرير المشهور القائل بانه لو كان مفيدا
بالضرورة لم يفترق من الاوليات مثلا والتالي باطل اما الملازمة فلان الضروريات لا تتفاوت منع الملازمة او الافتراق
التالي مستندا بالسندين والجواب على التقرير المصرح ان العلم الحاصل بالتواتر مفترق عن الاولي وكلما افترق احتمل
النقيض منع المقدمة الثانية لان الاولي غير قابل له مستندا بالسندين كما في التقرير المشهور والجواب عن السادس
ان العلوم اذ تتفاوت فلان بيان يختلف في منع الملازمة ولئن سلمت فالاختلاف عنادي مكابرة ولو اتفقوا
لم يخالفوا او الفوا بل لزمهم شبه السوفسطائية فانه يمثل بان انه لو كانت البديهيات حق لكنهم لم يخالفوا فيها
والجواب [illegible] الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الشافعية والحنفية والمعتزلة على ان ذلك العلم ضروري
بالعادة فان الخبر عن المحسوس تفيد ظنا ثم يقوى بخبر آخر الى ان يبلغ العلم وافادة الخبر الظن ليس الا بالعادة فانها
جرت في الاخبار بحصول الامور وليس للخبر مناسبة ذاتية كما لا يخفى وقال الغزالي حجة الاسلام ابو حامد محمد انه من القضايا
قياساتها معها وقال [illegible] في المستصفى [illegible] فلذلك قال شارح المختصر
[illegible] قال رحمه الله تعالى العلم الحاصل بالمتواتر ضروري بمعنى انه [illegible] ولا الشعور بتوسط واسطة مفضية
اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى كونه ليس حاصلا من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما
فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع والثانية انهم
قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما
اليه وفي شرح الشرح ان مآل الرأيين [illegible] بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها وهو توهم الا ان من
قال بالضرورية قال بالاولية وهو ظاهر الفساد ولذلك قال في مذهب الجمهور ضروري بالعادة ولكن المقصود واضح فان
مقصوده رحمه الله تعالى ليس ضروريا بمعنى عدم احتياجه الى الوسط اصلا كالاوليات ولا الاحتياج الا الى احتياج الكسبي بل هو من تلك القضايا
وهو اي ميل الغزالي قريب من الحق لان الوسط [illegible] في الفكر فيكون وسط القضايا التي قياساتها
معها وحاصل هذا المذهب ان العلم به هي من هذا القسم من اقسام البديهي السنة والجمهور من المتكلمين في تعداد مبادي

١٢٨

مبادي النظريات الاوائل بدون المتواتر قسيم هذا القسم فيكون مذهبهم مخالفا لمذهب حجة الاسلام ويحتمل
ان يريد الفقهاء والاصوليون مطلق الضروري فلا يكون راي حجة الاسلام مخالفا لرايهم والله اعلم وقال الكعبي و
ابو الحسين البصري من المعتزلة والامام من الشافعية انه نظري حاصل بالحركة الفكرية وتوقف المرتضى من الامامية
والآمدي من الشافعية لنا انه لو كان الحاصل بالتواتر علما نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين او المقدمات والتفطن
بهما لانهما آلة ما يحتاج اليه في اكتساب النظريات اعني المبادي القريبة بل الا اثنتين وذلك بان يتوصل المطلوب
المشعور بوجه اولا ثم نفحص عن مباديه الى ان وجدت ثم ننتقل منها الى العلم به والعلم بالمتواترات المذكورة ليس كذلك
ضرورة ان العلم بوجود مكة والانبياء عليهم السلام ليس كذلك وكيف يتعلمه ان من لا اقتدار له على الاكتساب كالصبيان والعوام يحصلون
العلم كما يحصل الا للمكتسبين فلو كان بالنظر لم يتات منهم ذلك التحصيل وهذا الدليل للرد على مذهب الامام الغزالي ان كان
المدعى بداهته مطلقا فالدليل تام والا فيضر ان العلم يحصل بمجرد ملاحظة الوسائط اجمالا ويحال الى الوجدان وقد منع
قال في حواشي الفاضل ميرزاجان ره لا يمكن اسكات الخصم لانه يدعي ان الاعتقاد في الاخبار المتواترة يتقوى بحسب
الا ان يبلغ القصوى وهو العلم والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك التدريج البالغ اقصاه فلعل العلم الحاصل اولا بالفكر
والذهن لم يحفظ كيفية حصوله لتعسر ضبطه فتوهم انه حاصل بلا فكر اقول اذا اخبر الجم الغفير البالغ عدد التواتر مع الشرائط دفعة
حصل العلم بغتة فلا تدريج ولا ترتيب فتامل فهي الحاشية اشارة الى ما تقرر ان الشيخ والمبادي ان كان دفعه
فالحاصل من البديهيات وان كان بتدريج وترتيب فمن النظريات فلنجز مثل ذلك هاهنا فتامل وانت تعلم ان ذلك
ان كان اشارة الى الشق الاول فينبو عنه فلنجز لانه منصب الاثبات لا التجويز وان اشارة الى الثاني فهو تقوية لايراد
ذلك الفاضل ولكنه مخالف لما يشهد به الوجدان ولقائل ان يقول ان هذا الاحتمال نادر [illegible]
واقع والمتواترات المتواتر حصول العلم بالتدريج وذلك الاحتمال فيه قائم نعم يدفع مما ذكره ان النظري ليس الا ما يحصل
بالنظر في الجملة لان يكون ممتنع الحصول بدون ذلك ومن يقول ببداهته يرى انه من الاوائل لا يتطرق الاكتساب بوجه ما بدل
على الدليل فلا يثبت المطلوب والجواب ان الضرورة شاهدة بان كيفية الحصول في جميع المتواترات واحدة فانا اذا اجعنا

الى وجدانيا وجدنا العلم الحاصل بالتدريج والحاصل دفعة نسبتي واحد وان الثاني ذلك فيه الحركة الفكرية التي مبدأها المطلوب
المشعور بوجه الموضوع اولاً فكذا الاول على ان اخذ انما البرهان يدعي اولا بانه وان الحصول بالتدريج فليس فيه حركة فكرية
التي مبدأها المطلوب المشعور بوجه الموضوع للدليل لا يدعيها النظر وفي كلام المورد اشارة اليه حيث قال لا يمكن رد مشككات
الخصم ثم او بهذا علم ان منع انتفاء توسيط المقدمات كما في البديهيات التي قياساتها معها كما وقع عن البعض وقد اشرنا
اليه من قبل له مساغ ولو استدل على المختار بما عرفت بانه لو كان العلم الحاصل بالتواتر نظريا لم يكن الخلاف فيه الا مكابرة
بل يجوز فيه الخلاف كسائر النظريات ورد عليه انه يجوز ان يكون من النظريات الجلية اي الواضحة المقدمات التي
لا يتطرق الخلاف الى المخالف كالحسابيات والهندسيات وحاصله منع الملازمة فان من النظريات ما مقدماته بينة واضحة لا مجال
للمشككات ان يتمسك فيها كالعلوم الرياضية من الحساب والهندسة مثلا ولكن ما نحن فيه كذلك واجاب الامام بان المخالف
في امثال الهندسة لا يعد مكابرة وخطأ بخلاف ما نحن فيه وحاصله ان الملازمة لم يكن استلزام النظرية تطرق الخلاف
بل استلزامها فلذلك مع ضميمة انه لو ادعى مدع خلافه لم يعد مكابرة وهو صحيح فلا كذلك الهندسة واشباهها واعترض عليه الفاضل ميرزا جان
رحمه الله تعالى بانه ان اريد بالمكابرة انكار الضروري فدعوى كون ما نحن فيه عين المدعى فهو من قبيل المصادرة وان
اريد ما يتناول النظري الجلي فالحاصل لم يعد الخلاف فيه خطأ في القطع فيتناول النظريات كتلك العلوم فالايراد غير مندفع
به قال المصنف في الحاشية اقول يمكن ان يجاب بان مراده انه لو كان نظريا لم يكن التشكيك فيه في بادي الرأي
مثل تشكيك السوفسطائية وليس كذلك الحسابيات والهندسيات فانها لا يقبل المخالفة بعد الاطلاع على المقدمات القطعية
الا في بادي الرأي تدبر انتهت اقول منشأ ما في بعض حواشي شرح المختصر انه لا يعد مكابرة ومخالفة لما يعد مكابرة العقل
وانت تعلم انه ان اريد ببادي الرأي الملاحظة للعقل ما تواتر به كوجود البلاد الثابتة بلا شبهة فيرى انه يقبل التشكيك
المخالفة وان اريد الملاحظة اليه بعد الاطلاع بتعيينه وهو الاخبار المتواترة فكذلك الهندسيات في نحو ما فانها بعد الاطلاع
على ما يفيدها من المقدمات القطعية لا يقبل التشكيك الا تشكيك السوفسطائية فكل على السواء وغاية ما يمكن ان
المراد لو كان نظريا لم يعد المخالف فيه مثل السوفسطائية ولكنه يرجع الى الدليل الاول مع ما مر الا انه ما قيل لو كان كثيرا ما

نظريا مثلث مقدماته الاعدام جواز الكذب على مثل هذا الجمع الغفير وقد اخبروا به بلا شركة مصالح وداع اخر مع علمهم باستلزام
جواز كذب كل جواز كذب الكل كما فصلها بلو النظرية كما سيجي ان شاء الله تعالى ولا شبهة في ان هذه المقدمات
مما يصح الخلاف فيه وليس مثلها مثل مقدمات الهندسة فخرج الحاصل انه لو كان نظريا لكثر من هذه المقدمات
والمكتسب منها يقبل الخلاف والشبه والعلم بالمتواتر لا يقبل اصلا فعلم انه افراد المصنف بادي الراي باديها
الاعلى في مقدماته فصح اللازم مع القائلين لو كان نظريا لم يكن التشكيك فيه بادي الراي على الوسائط مثل
تشكيك السوفسطائية ولا شبهة في ان الهندسة ونحوها ليس كذلك وعلى هذا فالاجوبة متوازنة ومندفع التشكيك
ولا حاجة عن التكلف بها ولا عائد على ذلك الفاضل فانه قال الاشكالات بهذا الدليل ايضا فتدبر واعلم والقائلون
بكسبية علم المتواتر قالوا اولا لا يحصل العلم بالمتواتر الا بعد العلم بانه خبر في المحسوس عن جماعة لا داعي لهم الى الكذب
وكلما كان كذلك كان صادقا وكلما كان العلم بعد العلم بمقدمات مقتضية الى ذلك كان نظريا فانه العلم الحاصل بالعلم الآخر بالترتيب
والجواب وجود صورة الترتيب لا يوجب الاحتياج اليه فانها ممكنة في كل ضروري مثلا الاربعة زوج والكل اعظم من الجزء ومحصله ان
النظر كما هو وضع المطلوب المشعور بوجه ما ولا يلزم تحصيله كما بترتيب مقدمات ولا يلزم ان العلم بالمتواتر من هذا القبيل بل
ذلك حاصل بالضرورة والترتيب قد يصاحب اذا التفت اليه وان استدللت على صحة اتيان الترتيب فهو غير صحيح
فانه من الظاهر ان وجود الترتيب لا يوجب احتياج العلم اليه فان صورة الترتيب ممكنة في كل بديهي حتى الاوليات كما مثل المثالين
المذكورين فيقال ان الاربعة منقسم الى قسمين متساويين وكل منقسم كذلك فهو زوج والكل هو الجزء مع آخر وكلما هو مع آخر
فهو اعظم منه فلو كان صورة الترتيب كافية في النظرية لكان الاوليات نظرية هف وفي قوله صورة الترتيب اشارة
الى انه لا ترتيب ترتيب الدليل بل انما فيه صورته فقط وقالوا ثانيا لو كان العلم بالمتواتر ضروريا لعلم انه ضروري والتالي
باطل لانه لو كان العلم ضروريا فلم يختلف فيها والتالي باطل لانا نخالفكم فيها والجواب اولا بالمعارضة الشبهة بالمعارضة
بالمثل بانه لو كان العلم بالمتواتر نظريا لعلم النظرية بالضرورة والتالي باطل لانه لو علمت بالضرورة لم يختلف فيه وقد خالفتم
كل النظرية بالعلم اولا [illegible] ما قيل فانه في النظرية متبقية [illegible] فلما تنفي ولكن لهم ان يقولوا ان انسان ام محقق غير خلاف

العلم بما ليس في الوجود فانه نادر ولكن لا نضر كما لا يخفى وثانيا باطل وقد اشار اليه بقوله واجل ان بديهة البديهي يجوز
ان يكون نظرية وحاصله منع الملازمة مستندا بان البديهة صفة زائدة على البديهي فيجوز ان يكون نظرية كما جاز
ان يكون بديهية واذا كان كذلك فلا يلزم ان يعلم البديهة بديهة وقد فصل هذا الكلام باتم الوجوه في قسم بديهة مفهوم
الجزء وثانيا بعد تسليم الملازمة نمنع بطلان التالي كما قال ولو سلم ان بديهة البديهي توجب بديهيتها فلا يستلزم الوفاق يجوز الخفاء
وانما يجب عدم الاختلاف لو كان بديهة البديهة جلية كجلاء الاوليات فيما هو قبيل وقد يرد فان الظاهر ان الاتفاق الكيفية
ما حصل عنده مفصل العلم العام بما علمه من البديهي والنظرية فيستلزم الوفاق كما علمت مع ما وقع ما يتعلق
به ورابعا نمنع بطلان التالي والاخبر فانه لم يختلف اصلا وانما خلافكم عناد ومكابرة فلو الطفتم من عند وجدانكم لما
خالفتم فالخلاف خلاف السوفسطائية لانكار البديهة والاول ان الخلاف للاشتباه فما لم يكن النظر الى الواقع وقد
كان شبيها به التبس فحكم بالنظرية فالخلاف خلاف لفظي السوفسطائية لانكار البديهة لفظا او معنوي لم لا يجوز ان يختلط الادراك
كما هو حكم البديهة والنظرية اذ يختلفان باختلاف الاشخاص والاوقات فدعوى انه لو كانت البديهة بديهة
لم يختلف فيها لا تنافي البت وكانه زعم ان بديهة البديهي من الاوليات وهي لا يختلف فيها فان بديهة المتواتر مما لا ينبغي
ان يقع الاختلاف فكذا بديهتها مسئلة للتواتر شروط لا يتحقق بدونها فمن نظرية العلم بالمتواتر
اشترط تقدم العلم بها ومن يرى البديهة يجعلها شروط الوجود فمنهم من يستصحبها كالامام الغزالي ومنهم من
لا يوجب الاستصحاب كالجمهور ثم تقديمها ليس بلازم للنظرية فانه يجوز ان يكون شروط الوجود والمبادي للعلم
غير تام واذ هم يوردون في المبادي تلك الشروط بما حكم وانما لم فمنها تعدد المخبرين تعددا يمتنع التواطؤ
على الكذب عادة ومنها الاستناد الى الحس فلا تواتر في العقليات فانه من الظاهر ان الاتفاق في العقليات
لا يوجب الصدق كيف الا جماعة من الفلاسفة اتفقوا على نفي الحشر الجسماني وهو باطل والفرقة انه كان
خبرهم العقلي بديهيا فيعلم بنفسه وان لم يعلم لخفائه فاحتمال الخطاء قائم وان كان نظريا فاحتمال الخطاء
في الدليل قائم كما هو المراجع الا الوجدان ومنها استواء جميع الطبقات ان كانت متعددة والا فالشرط

والا فالشرط الاول كاف في حصول العلم اليقيني فذا اشارة الا ان الاستواء في هذا العدد هو الشرط الا ان يكون
عدد تمام مساوي العدد ومنها كونهم عالمين لا ظانين بالمخبر عنه وهذا الشرط ذكره صاحب الاحكام اذ لا
علم الا عن علم الا عن ظن وهو مسلم في النظري فان المبادي ان كانت مظنونات او معلومات
فلا ينتج الا المظنون او الموهوم وان كانت يقينيات كمبادي البرهان فينتج اليقين وفي غيره غير مسلم
كما يجيء في المتواتر المعنوي والاولى ان نقول ان المخبرين اذا اخبروا شاكين او ظانين كلهم برؤية الهلال
فقالوا قد اشتبه علينا فظننا لا يحصل العلم قطعا ولعله واضح فلا علم الا عن علم في صورة الاخبار وان لم
يساعد عليه فالاشتراط غير صحيح فيما ادعاه كلية لا علم الا عن علم فهو غير صحيح وقال ابن الحاجب هذا الشرط غير محتاج
اليه لانه ان اريد علم الجميع اي جميع المخبرين فباطل اي فهو باطل لجواز ان يكون بعضهم ظانا والبعض الاخر البالغ
عدد التواتر الذي يحصل العلم باخبارهم عالمين ولا ريب في انه يحصل بهذا الخبر المتواتر وان اريد البعض اي
ان اريد علم البعض بالمخبر عنه فهو لازم من القيود الثلث عادة لانها لا تجتمع الا والبعض عالم قطعا وحاصله
ان اجتماع جمع غير ممنوع العقل تواطؤهم على الكذب مستندين الى البعض لا يقع الا مع علم البعض فانه لو كان
الكل ظانين او واهمين لا يحصل بخبرهم العلم فلا حاجة الى هذا الشرط اقول اريد مشتقا ثالثا مجردا او وجد في بعض النسخ
التصريف ايضا والظاهر شق ثالث لم يذكره لان الارادة لم توجد متعدية الا مفعولين فيحتاج ان لا يكون كلمة
اريد على النمط المتقدم بل هي صيغة المتكلم وهو الجمع الذي يتحصل به عدد التواتر في كل طبقة ولو قدم هذا من
القيود الثلث يحتم لانه من الظاهر ان بلوغ المخبرين عدد الممتنع وفاقهم على الكذب عادة في طبقة او الطبقات باسرها
لا يستلزم ان يكونوا عالمين وانما قصارى امره وجود العدد والاستناد الى الحس لا يلزم ان يكون بالعلم فقد
يكون بالظن والتخمين كما اذا كان الشكل متقاربا فاخبر احد بما وقع عنه فاخبر كذلك ولا يحصل به العلم فلا بد من شرط الا
لا لتي انه لم يتعلق بالثالث فان مراد ابن الحاجب بالجميع جمع من يحصل به عدد التواتر فان انتقض انتقض عن القدر المعتبر
في التواتر لانه مع بعده من اللفظ يمنع بطلانه قوله لجواز ان يكون بعضهم ظانا او مقلدا او مجازفا فلعلنا لا نجوزه في ذلك العدد

فانه لو كان بعض من ذلك العدد غير عالم فالعالمون اقل من القدر الواجب في التواتر فلا يحصل العلم لما عرفت ان لا علم
حاصلا من الخبر لنفس الا عن علم وان منع تجويز حصول من الظن والعلم فلعله مجادله كما لا يخفى وللقائل ان يقول ان علم
المخبر معطى لا يطلع عليه فان اشتراط لحقيقه في نفسه فلا يخفى انه غير ظاهر فان العلم لنا باخبارهم لا يحصل الا بالاطلاع على حالهم
من كونهم عالمين مشاهدين فلا بد ان اشتراط العلم لهم بعلمهم وذلك باخبارهم لكلام بني عن علمهم فنقول الاستناد الى الحس معناه
ان يخبر بما لا يستفاد منه انهم احسوا وعلموا بالحس فيصير الشرط مندرجا فيه نعم ان كان معناه ان يكون ما اخبروا به احساسيا
وكل الملائمة تفريع عدم انعقاد التواتر في العقليات مفيد للعلم فلا يستلزم المشاهدة البتة فيحتاج الى الاشتراط البتة
وبعل على الاول ما قيل في تحرير عدم الاحتياج اليه ان اريد جميع انواع العلم فهو لغو قطعا وان اريد بعض انواع العلم وهو العلم
المستند الى الحس فهو لازم لما قيد به وفي شرح البديع ايضا اشارة اليه وعلى هذا فما التستري ان يجعل النزاع لفظيا فمن
زاد على الثلثة اراد بالاستناد الى الحس ان يكون في المخبر به امر احساسيا ومن اقتصر وحكم بالاستغناء عنه اراد ما ذكرنا
نعم هذا توجيه اخر غير ما ذكر في الكتاب فان اللزوم يبنى فيه على القيود الثلثة من جهة العادة وما ذكرت يفيد اللزوم للثالث
نفسه فتدبر جدا وقد اورد في شرح البديع بعد ما قرر فيه الاستدراك بانه ان اريد الجميع فيسقط لان الجميع قد لا يكونون عالمين
ومع هذا يحصل العلم وان اريد بعضهم فلا يحتاج اليه فان الشرط الثالث يوجب ان يكون المحسوس علما لا وان بعضهم
اذا كان ظانا لا يحصل العلم بخبره وثانيا بانه وان كان لازما من الشرط الثالث لكنه مذكور بالالتزام فصرح به ليكون
بالمطابقة ولا يذهب عليك ان البعض الظان وان لم يكن يحصل العلم بخبره لكنه بانضمام الى العالمين يتقوى الظن
الى العلم فليس مما لا دخل له اصلا في افادة اخبارهم جميعا العلم الا ان يقال انه يقصد بقصده المصرح وقدم مفصلا واما
ارادة الثاني فلا وجه له كيف لا نزاع في الصحة وانما الكلام في صحة الكلام بدون التعرض به فالاشتراط للعلم ان قصد
تفصيل ما تقدم فتحسن مع والا فقد لغى لعدم الاحتياج اليه وقيل ان سلم لزومه ما ذكر من قبل فلا غائلة فان اشتراط الملزوم لا يغني
عن اشتراط اللازم وقد مر ان امثال ابن الحاجب اوردوا وجوب مقدمة الواجب مع انها لازمة له وقد مر في المبادي الاحكامية
وضعفه ظاهر فان حقيقة الاشتراط هو بيان ما يحتاج اليه انعقاد التواتر واذ قد لزم ما بين فقد بين فلا حاجة الى ذكره والا لزم بيل

بل على انه او على حدة بل نقول ان الشرط ليس الا اللزوم ولزوم الملزوم ملزوم لزوم اللازم فقد تقضى بلا حاجة
اليه وهو الاغناء فلا حاصل لما للامام في شرح البرهان وقد مر ما له وما عليه فتذكر قيل في حواشي الفاضل ميرزا جان رحمه
الله تعالى لو كان اشتراط الملزوم مغنيا عن اشتراط اللازم اعني اشتراط الاول عن الاخرى وذلك لانه اذا بلغ عدد
المخبرين حد المنع العقلي الاتفاق على الكذب لا يكون ذلك الا في المحسوس ويلزم استواء الوسط والطرفين ولو تحقق الاول
ولم يتحقق واحد منهما علم ان اشتراطه غير صحيح لان التواتر حصل بدونه لان المناط في تحقق التواتر عند الكل ان يبلغ عددهم
حد المنع العقلي تواطؤهم على الكذب عادة هذه عبارته باد في تغيير ليس تغيرا وهو يحتمل وجهين الاول ان المقدم حق على
زعم ابن الحاجب فالاغناء عن الاخيرين حق فلا وجه للاعتراض على من شرط رابعا بالاغناء والثاني ان الشرط عند
المعترض فانه يرى ان الشروط الثلثة لا بد منها وانما لا يحتاج الى الرابع كما صرح الزائدة فلا يغني اشتراط الملزوم عن اشتراط
اللازم كما مر فلا وجه للاعتراض على اغنائها عن الرابع وكيفما كان فلا وجه للحكم بالاستدراك على المحقق مع اقتصاره عليه وبرائة
نفسه عنه وان راى نفي ذلك فلا وجه لايراده التشكيك بل يكفي الاول في العذر العذر ومبناه على ما يفهم من كلام ان الشرط هو العدد
الموصوف بامتناع التواطؤ على الكذب مستقلا فلا بد ان يكون الشروط الاخر تفصيلا لهذا الاجمال فيتجه ان الاغناء عن الاخيرين جار
اصلا سواء الاغناء عن الرابع او الثانيين كما زعمه هو وزعمناه نحن فافهم والله اعلم اقول المراد من الشرط الاول وجود
المبلغ في حد منع العقل تواطؤهم على الكذب في طبقة ما من الطبقات المبدا والمنتهى والوسط ولا يبعد ان
يكون المراد وجوده في الطبقة الاخيرة التي تحصل العلم للسامع فيها واما وجوده في جميع الطبقات فمن الشرط الثالث
ولا شبهة في انه لا يستلزم الثالث والمراد بمنع العقل وفاقهم على الكذب منعه بعد وجود سائر الشرائط فالمقصود منه
اشتراط العدد فقط وظهر ان الاول ليس بملزوم للاخيرين فان امتناع التواطؤ على الكذب اذا قيد بالشرائط لا
فلا بد ان يكون متحققة فلا بد من اشتراطها فلا اثر للاغناء وكذا ينبغي ان يفهم ولقائل ان يقول ان امتناع التواطؤ
بعد وجود الشرائط معتبر ابل يكون عنوانا محضا لا لغير الاتصاف وعلى الاول فالشرط تفصيل للاقتضاء اجمالا فلا
يكون شرطا اخر وقد كان الكلام في نفس [illegible] بعده جدا الى ان يراد شرطه هو امتناع التواطؤ على الكذب على المعترض

ان يقول ما الضرورة الداعية اليه فالاولى ان يقال ان امتناع التواطؤ قد يكون من جهة العدد وما في
الصفات المبعدة عن الكذب فيما يمتنع وهو المراد ولم يلحظ او امتناع الوفاق عليه فيما اخبروا به وح يبقى العقليات
داخلة فيه بين الشرطين فان خبر الفلاسفة في انتفاء الحشر الجسماني مخبروه في طبقة وفي الكل يبلغون عددا يمتنع عليهم
الكذب في الجملة فلا بد من اشتراط الاستناد الى الحس فح الحاصل ان المستند ان كان الا الاحساس اذا بلغوا في
الطبقات كلها حيث يمتنع توافقهم على الكذب فالمقصود بيان اشتراط كمية العدد وان ابقي على ما فهم المعترض فلا يخلص
الايراد بجعل الشروط مفصلا لما اجمل وهو الذي يشير اليه الزركشي وشايعوه فانهم لم يزيدوا على الشرط الاول الا الحسي
بل انما اضافوا الدوام هذا الحد الى المنتهى ولكن لقائل ان يقول ان كلامه في رواية الحديث فلا حاجة الى ذكر
الاحساس او بان يقال ان الشرط الرابع ليس الا لابد منه فلازم الشرط ايضا شرط فلا اضافة في ذكر ما لزم ما ذكر اولا فان المقصد
تعداد ما لا بد منه تحققها وان بعضها لازم للاخر ثم ان كان لزومه بينا فينبغي ان لا يعد والله اعلم ثم اختلف في
اقل العدد الواجب في التواتر فقيل اربعة قياسا على شهود الزنا فانهم اربعة وقد اعتبر قولهم في هذا الامر العظيم الذي الكذب فيه
موجب للحد ثمانين سوطا ولعلهم نعوا ظهور انتفاء الاقل من الاربعة للتواتر وقيل العدد الاقل خمسة لم يحصل التواتر
والحصول من دونهم قياسا على اللعان فان عدد اللعان خمسة وقذف الزوج الزوجة بالزنا خمسة وقيل اعتبر في تصديق
القاذف والمقذوفة وقطع القاضي ببقية الاربعة اي حكم بعد انعقاد التواتر بالاربعة اذ لو افاد خبر الاربعة الجزم لما احتاج الى
تزكية شهود الزنا الذين هم اربعة الى التزكية وهو بناء على ان العدالة ليست شرطا في التواتر وهو الحق واورد
عليه بان معنى اقلية العدد انه ينعقد به التواتر ولا ينعقد بما دونه وهو لا يستلزم ان ينعقد بما هو فيه باي كل قصوى او
ان لا يفيد الجزم في الجملة لا يلزم من كون الاربعة اقل عدد التواتر ان لا يزكوا في شهادة الزنا كيف وان التواتر
يتفاوت باحوال المخبرين وغيرها من الجائز ان يكون اربعة ما مفيدا للعلم باحوال مقترنة بهم ولا يكون سائر الخبر
فوق عدد الاربعة كذلك ومنهم شهود الزنا فلذلك زكوا واشار المصنف الى الجواب وذلك اي ثبوت الملازمة
القائلة باستلزام افادة الاربعة عدم تزكيتهم في شهادة الزنا بناء على ما قاله القاضي ووافقه ابو الحسين البصري

ابو الحسين البصري ان كل عدد افاد علما بواقعة لشخص فمثله يفيد العلم بتلك الواقعة لشخص آخر يعني ان كل عدد يحصل
العلم بخبرهم بواقعة لشخص مخبر فذلك العدد بواقعة اخرى يفيد العلم بها لآخر وفهم منه ان ذلك العدد يفيد خبره بتلك الواقعة
لشخص آخر ايضا فالاربعة لو افادوا خبرهم في واقعة العلم لافادوه في الزنا ايضا واذا حصل العلم فلا حاجة الى التزكية ورد
ان التزكية لتحصيل العلم وفيه ما فيه فانه بظاهره لظهور ورود ان التواتر يختلف باختلاف الاعداد وباختلاف الاحوال
كما مر فاربعة صدقوا اذا افادوا في واقعة فاذا افادوا في اخرى او لظهوره يبعد كل البعد ان يحكم به القاضي الذي هو في
طبقة العلم بمثابة فلا بد من ان يريد المماثلة من كل وجه يعني ان عدد من متماثلين في الاوصاف وكذا الواقعتين متماثلتان
في قرب الاطلاع وبعده وتحققها في الرواة الاربعة وشهود الزنا بان يكون كل اربعة رواة الخبر مثل كل شهود الزنا
من الاربعة ظاهرة الانتفاء فاذا انتفاء فلعل اربعة من الرواة مفيد للعلم ولا يكون اربعة من شهود الزنا كذلك
فيحتاج الى التزكية ولا يبعد ان يقال ان الاربعة لما صلح للافادة العلم فقد صلح في الشهادة ايضا ولو في الجملة فلا يجب
التزكية مطلقا بل يزكون اذا لم يبلغوا درجة الافادة واذا بلغوها فلا يزكون وح يحال على رأي الحاكم وبين ان لا
يزكون مطلقا وهو اقرب بالنسبة الى ذلك البناء ولكنه هو الكلام القاضي في هذا المقام على ذلك على نحو يستفاد مبني
انه مبني على هذا ويمكن ان يجاب اولا بان الاربعة اذا اتفقوا في افادة العلم فاربعة افادوا او خبروا لم يفيدوا
فلا بد من تمييز طريق يوصل الى قربهم من الصدق وهو التزكية ومثله مثل السفر فان المناط هو المشقة وهي امر خفي فادير
على السفر الظاهر وكذا الاربعة فلما يفيد فافادتهم بمنزلة الخفي فادير على تزكيتهم فافادة الاربعة في وقت لا يستلزم انتفاء
التزكية في الزنا وثانيا بان الاربعة كثيرا ما لا يتواترون وانما يتواترون باقتران احوال منفردة الى الصدق فيفحص عنها وعلاماتها
هو العدالة فايجاب التزكية لا باعتبار جهة التواتر فبالتزكية يظهر افادتهم العلم وحاصله ان عدد شهود الزنا اذا بلغوا التواتر
وجوب التزكية لا ينافيه وهذا كلام على التنزل فتامل جدا والقاضي تردد في الجواب فلم يقطع بانتفاء عدد التواتر وقطع بهم
بورود على الكل على التفرقة بين الاربعة والخمسة بالقطع بانتفاء التواتر عن الاقل وتجويزه في الخمسة اذ ان وجوب التزكية مشترك
بين الاربعة والخمسة فلو افاد الخمسة العلم لافادوا في شهادة الزنا ايضا والتالي باطل لانهم لو افادوا فيها لم يحتج الى التزكية

مع انهم لم يكونوا والجواب الجواب فلا وجه للتردد في واحد والجزم بالانتفاء في آخر الا ان يقول القاضي ما قاس الا الاربعة مع اوقع ذلك الفوق
كان جميعهم شهادة وقد تفيد العلم فاذا لم تفد العلم في الزنا علم ان فيهم كذوبا غير معلوم على التعيين فالتركية في الخمسة العلم بصدق الباقي
وهو النصاب بخلاف الاربعة فانه اذا لم تفد العلم نعلم ان فيهم كذوبا فيبقى الاقل من الاربعة وهو ليس نصاب شهادة
الزنا فلا يقبل فلا حاجة الى التركية فتدبر هكذا افيد في نفسه وعندنا وكل الا بانه اذا علم ان فيهم كذوبا فلا حاجة الا التركية النسبة
ضرورة ان كذب واحد يستلزم كذب الباقي لان قول الكل واحد وثانيا ان قوله قد تفيد العلم ينافي التردد في قول القاضي
متضمن للتناقض والجواب ان المراد بالكذوب من شانه الكذب عمدا او سهوا والحاصل ان الخمسة قد تفيد الجزم وقد لا تفيد في
صورة لا بد من ان يكون فيهم من لا يبالي بالكذب في المشهود او غيره بالتواطؤ او السهو او النسيان او اشتباه الحال لكن
الاني من يقيد شخا فظنه انه الواكك والمراد انه كذوب في قوله في الزنا حتى يلزم كذب الكل ولا يخفى ان الكذوب
بذلك المعنى لا يقتضي الكذب في المشهود به حتى يلزم كذب الكل وعن الثاني بان المراد يحتمل ان تفيد وان لا تفيد فاذا لا تفيد والزنا
لا لهذا او بعد يبقى الكلام بان هذا الفارق لا يدفع النقض بان حاصله جريان ما ذكر في نفي الافادة عن الاربعة في الخمسة وهو بحاله
ولم يفد الفارق الا ان التركية فائدة ليست في الاربعة وهو حق ولكنه غير نافع فالاهم بيان ان افادة العلم باطل لا ينافي
وجوب التركية بخلاف افادة الاربعة فانها تنافي التركية ولم يتبين اثر منه كما لا يخفى فالاصح ان يحرر من الراس لو افاد الاربعة العلم
فلا نفيد كل اربعة ضرورة ان اربعة او خمسة او غيرهما ممن عادتهم الكذب لا يفيد اخبارهم الظن فضلا عن العلم بل اربعة
سيماهم الصدق فاربعة في شهادة الزنا وهم صديقين وبا ذي جبلتهم الصدق يفيد خبرهم العلم فاذا شهدوا به
فان حصل العلم بخبرهم فلا حاجة الى التركية وان لم يحصل فعلم ان فيهم كذوبا فلم يبق النصاب فلا وجه للتركية القضاء فاما الخمسة
اذا شهدوا به ولم يحصل العلم وعلم ان فيهم كذوبا فلا وجه لنفي التركية فان النصاب قد يبقى بانه يجوز فوق النصاب للشهادة فانفتح
الفرق وظهر ان الدليل غير جار في زيادة النقص البتة وظهر ايضا ان بعض الكلامات السابقة غير متجه فتدبر جدا ولكن كلام
القاضي ليس غير جاف فان الاربعة مثلا اذا افادوا العلم بصفات مقترنة بهم ككونهم جبلتهم الصدق مثلا فعند عدم الافادة يعلم
انهم غير جامعين لتلك حصول العلم وهو لا يوجب ان يكون هو الكذب في المخبر عنه بل من الجائز التوبان الا يكون فيهم غير ضابط وقليل

وقيل النسيان والسهو وكذبهم في الاكثر وان كان الصدق منهم اكثر بكثير وغير ذلك من شروط التواتر في غير المخبر
ورد لا يبطل وجوب التزكية كما لا يخفى نعم وان لم يحصل العلم بعلم ان فيهم كذوبا ان اريد من صفة الكذب المخل
بالعدالة فهو مم وان اريد الكذب بالفعل فهو حري بالمنع والحق ان الشهادة والرواية متفقتان كيف ان العلم
ان حصل بطلب يعني انه محققه لا الحكم بخلاف الرواية فافادة الاربعة العلم لا ينفي التزكية في الشهادة على ان لا احد ان
يمنع وجوب التزكية عند حصول العلم بالاربعة وان قيل ان الشرع اوجب في الشهادة العدالة بخلاف غيرها فانه بعد
حصول العلم وان لم يكن عدول يكفي في الفتوى فيقبل فقد ظهر ان التزكية في الشهادة ليست لتحصيل العلم بل لظهور
العدالة التي هي شرط قبولها فقد افترقت عن الرواية فافادة العلم بالاربعة في الشهادة لا ينفي التزكية فافهم
وقيل اقل العدد سبعة قياسا على غسل الاناء من ولوغ الكلب سبع مرات قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم
اذا شرب الكلب من اناء احدكم فليغسله سبعا رواه الشيخان فالسبعة اذا اعتبرت في تطهير النجاسة
فتعتبر الصفاء في ازالة الجهل وقيل عشرة لقوله عز من قائل تلك عشرة كاملة وصفه بالكمال فيكون ادخل في افادة العلم
لانه اكمل الاوصاف وقيل اثنا عشر عدد النقباء من بني اسرائيل المبعوثين اليهم قال جل وعلا وبعثنا منهم اثني
عشر نقيبا والحكمة فيه والله اعلم ان يعتمد عليهم لان موسى على نبينا وآله الطاهرين وعليه السلام انما بعثهم
ليعرفوا احوال بني اسرائيل وقيل عشرون قال تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين خصهم بالذكر ليعتمد
على خبرهم بالاسلام من قتالهم وذكرهم اولا دليل على انه اقل عدد مقابل يوثق به وقيل اربعون قال عليه السلام
وعلى آله الطاهرين خير السرايا اربعون والحجة في قبول خبرهم ولا ريبة في ان السرايا اكثر من اربعين خبر
[illegible] فهو بيان الاقل ووجه الاستدلال بما تقدم في عشرين وفي غرائب الترمذي اخرج خير الصحابة اربعة وخير السرايا
اربعمائة وخير الجيوش اربعة آلاف فلا يصح هذا الحديث الا مرسلا الا ان يثبت الاتصال والعبرة او الشهرة
عند من يرجح بهما وقد يستدل بقوله عز من قائل يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين
ان كان معطوفا على الكاف فالمعنى ان الله تعالى كاف النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم والمؤمنين جميع امورهم

ومن

ودينهم الله تعالى يستحيل عليهم التوافق على الكذب وان كانت معطوفة على المرفوع فالمعنى انها الى النبي صلى الله عليه وعلى آله
وسلم ان الله تعالى الكل امور النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم والمؤمنون ولا ريبة فى ان من يتولى اموره صلى
الله عليه وعلى آله وسلم لا يجمعون على الكذب وفى المشهور فى نقل هذا المذهب اربعون عدد الجمعة عند قوم من الشافعية
ولم يورده المصرح بكذا الا انه ظاهر فى ان كونهم عدد الجمعة دليل ولا يخفى انه لا مناسبة وقيل خمسون قياسا على
القسامة فان اختيار خمسين رجلا ما قتلوه ولا عرفوا له قاتلا للتحليف ليعرفوا او حلفوا ليثبت عليهم او نظير ابرائهم
عن قتل مقتول مجهول القاتل وجد فى محلتهم ظاهر فى ان قول هؤلاء مقبول وقول الاكثر بالطريق الاولى
فهو الاقل وقيل سبعون لاختيار موسى على نبينا وآله وعليه السلام والظاهر ليسمعوا كلام الله
تعالى فى الطور ليخبروا اهل المصر وقيل ازيد من ثلثمائة عدد اهل بدر ووجه المناسبة ان خبرهم عما شاهدوا فى
بدر لا يستتر لكثرتهم مما يوثق به كما مر من قبل وقيل عدد بيعة الرضوان وهم الف وسبعمائة كما قال تعالى لقد رضى الله
عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة والمرضيون لا يكذبون وقيل ما لا يحصرهم عدد والمختار عدم تعيين الاقل
للقطع بالعلم اى للقطع بحصول العلم لنا بالاخبار المتواترة من غير علم بعدد مخصوص لا متقدما كما يراه من يرى
نظرية العلم بالمتواتر ولا متأخرا كما عند الحاكمين بضرورية العلم ولا معها كما يراه من يقول بان الحاصل
بالمتواتر من قبيل العلم بالقضايا التى قياساتها معها والظاهر ان من يرى الضرورية لا يوجب العلم بالشروط
مفصلة اصلا ولا سبيل الى علمه اى علم العدد المخصوص عادة لان الاعتقاد يتقوى بتدريج خفى كالعقل فى الصبيان
الا ان يبلغ اليقين والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك اى عن ضبط ما به يبلغ اليه فالتحديد والتعيين مشكل جدا
فان قلت قد سبق ان العلم قد يحصل بقرينة فلا تردد لا جليا ولا خفيا قلنا انه مفروض نادر فان اخبار جماعة
ذوى عدد يحصل به العلم مع اتفاق بعض السامعين اياهم جميعا من الامر متعسر ومع ذلك فالتعيين فيه الحاصل
لا سبيل اليه فانه قد يحصل بخبر جماعة وقد لا يحصل بهم وقد يحصل باقل منه واكثر فلا يعلم العدد الموجب الذى لا تخلف
عنه قيل فى حواشى الفاضل ميرزاجان اقول فيه بحث لان من اعتبر العدد المخصوص فى التواتر لعله يقول ان افادته

قال الامام

ان افادته للعلم مشروطة بهذا العدد ولعل العدد المخصوص شرط في الواقع ولا يلزم منه العلم به ولا يبعد هذه عبارتها
بادنى تغيير هذا الكلام على قوله للقطع بالعلم اي وحاصله لو كان عدد مخصوص شرطا لم يحصل لنا العلم من غير علم
ولقطع بخلافه ويمنع الملازمة بما مر من السند اقول الكلام في التعيين والتحديد بعدد في الاقلة وهو فرع العلم
بذلك الاقل ضرورة ان محال الحكم بانه اقل ان التواتر متحدد به لا ينزل عنه الا بعد العلم بذلك كما لا يخفى هذا
ولا يذهب عليك لعل قائلا يقول ان فرعية العلم بالاقل للتعيين لا يستلزم ان يعلم به عند العلم الحاصل بالاخبار
المتواترة مفصلا بل الظن يحصل بخبر مخبر واحد ثم يتدرج فيما ضعف التقوي باخبار اخر وهكذا الى ان يبلغ اليقين
ولا يحصل العلم بالعدد نعم لو التفت الى كيفية حصوله فيعلم اجمالا ان هذا العدد مع ما لزم من احوال المخبر وغيرها من
القرائن غير زائدة وهو لا ينفي الاقل فمن الجائز ان يكون العدد المشروط في الواقع حصل عند ما يحصل اليقين
ولو لم يحصل لم يحصل قوله ولا سبيل الى العلم بالاعلى اي قلنا نعم لا سبيل لنا من جهة العقل الصرف والفحص عن
كيفية الحصول ثم حصوله ابن حصل ولكن لا يبعد ان يكون لنا سبيل من اشارات صاحب الوحي كما يلوح
شبهها نهم الواهب فالتحديد بالاستعانة بها فالنوع الثاني فان العلم حاصل بها وهو لا يستوجب ان يحصل العلم
عند العلم الحاصل بالاخبار المتواترة ولعل لذلك قال ولو سلم عدم النوعية فانه لا يلزم منه العلم به قبل ان لا يعد فالعدد
يقبل بقوة اطلاع المخبرين كدخاليل الملك لعله جمع دخلل كدرهم وهو الداخل المباطن وكزبرج ما دخل من
اللحم في اللحم كما في القاموس وفيه والدخل كسكر الغليظ الحب المتداخل وما دخل العصب من الخصائل وما
دخل من الكلاء في اصول الشجر وما دخل من الظهران والبطنان من الريش وطائر اغبر كالدخلل
كجندب ويفتح جمعه دخاليل والظاهر انه لم يشتبه في جمع المعاني فيناسب فيه المقام ثم المنع الاول اي ولم يبين
الجمع واذا الصيغة قد جمعت عليه فلا يبعد ان يجمع باعتبار المعنى الاول ايضا وفي الحاشية جمع دخلول ودخلول الرجل
دخل بينه ومذهبه وجميع امره والله اعلم ولا شبهة في ان خبر الدخاليل باطن الملك او وقع في نفس من
خبر غيرهم بعدد منهم لغيرها لا الفيد فلذلك العدد من غيرهم وفطنة السامعين فمن اراد فقليله شيء ويكفي

فلا يسرع الى القبول ما يخالفه وقرب الوفاق عقلا فالواقعة التي يحكم لوقوعه العقل يكفيها عدد قليل لا يكفي في الواقعة التي يبعد
العقل بل لا بد من جمع كثير فكل اقل يمكن منه الاقل وبالجملة ليس العدد المجرد كافيا في الافادة بل لا بد من امور اخر تتفاوت بها
تتفاوت الاعداد فكل عدد نفرض اقل يمكن ان يكون الاقل منه كافيا باختلاف القرائن فلا يمكن التحديد والحكم بان
الشرط في الواقع عدد مخصوص فتامل فانه لا يسكت المعترض فان له ان يقول اولا انه لا يقتضي التحديد والتعيين حتى
يرد عليه ان التحديد غير معقول بل يورد على الدليل القائل بحصول القطع بحصول العلم بالاخبار عن علم العدد بان حصول
العلم بها لا يستلزم العلم بالشرط الذي هو العدد في الواقع لما سلف وهو لم يندفع به كما لا يخفى وثانيا ان تفاوت الاعداد
بحسب تفاوت الاحوال لا يوجب ان لا يكون اقل في الواقع فلم لا يجوز ان يكون التفاوت منتهيا الى عدد لا يكون اقل منه فافهم
والجواب عنه كما مرت الاشارة اليه ان قوله ولا سبيل الى الحكم ما قبلا دليل واحد وحاصله العلم بعدد لا يحصل لنا الا من
تقارن العلم بالاخبار والعلم خارج فلا يكون شرطا وتفصيله ان المدعي انه لا شيء في ايدينا مما ينضبط ويستعلم به الاقل
ولا مجال للعقول في ميدانه واما اشتراطه بعدد معين في الواقع فلا يتكفل بانتفائه كيف ان العدد مستند الى الواحد وهو
لا حظ له في التواتر فالاثنان ان حصل منهما احيانا العلم فهو الاقل في نفس الامر والا فالثلثة ان حصل بها في الواقع
لسامع فمن حصل فهم الاقل وهكذا فالاقل مما لا بد منه في الواقع فلا وجه للتكفل بنفيه فالمدعى عدم التحديد منا ومجاز ما حكى الوصول
الى ذروة سنامه كيف لو حصل لنا العلم به فما النظر الى ما يحصل به العلم هو مستنبط او امر خارج وليس في دائرة قبا نعاد الانظار
التي ذكروها دالة بظهور ونيه لا حاجة الى التفصيل والخوض فيهما ومنع قوله فكل اقل يمكن منه الاقل يحكم في نظر
العقل اقل منه ولا الحد بالقطع بما ينتهي اليه وهو حق نقول ولعل العدد المخصوص الذي ليس متعلقا بالمقام وقولك لا بد
من جهة العقل انما قلنا انهم محتملات ولكن لا ينفع الا ان يبين بعض الاشارات كما نفيد التحديد بالبت والقطع
ولم يبين اثر منه ومحالها اوردوه ظاهرة عند من له ادنى مسكة قولك ان تفاوت الاعداد الى اخر قلنا ظهر فساده بما
وعتب وجوب واحد في تلك الحواشي بان الظاهر من حال من قال اقل عدد التواتر كذا انه يحصل من هذا العدد العلم
فان كان العلم الحاصل منه ضروريا كان العلم بحصول هذا العدد حاصلا بعد العلم الحاصل بالتواتر وان كان نظريا كان

لنظر بالکلیة مستفاد منه فکان العلم الحاصل بالتواتر بعد العلم بحصول هذا العدد المعین تشهد بما ذکرنا ما قال شارح المختصر
من قبل من زعم انه نظری لیس شرطه تقدم العلم بذلک کل نوع ما ذکره احتمال قوی لکن الظاهر انه لم یذهب الیه احد و لم اورده
المصنف لان الکلام فی تعیین حد لهما لا منع بکون الدلیل مبنیا علی تسلیم الخصوم ولو اعترض ثالث بان الملازمة
المذکورة ممنوعة لجواز ان یکون عدد شرطا فی الواقع و لا یجب العلم به لم یات بهذا الجواب بشیء انه لیس نظریا ظهورا
بانا ان الخصوم یعدون علی العلم بالشرط تفصیلا وما سبق من الشارح یدل علی ایضا فانه غایة ما لزم
منه ان قائل النظریة تقدم العلم بالشرط مجملا وهو لا یقتضی ان یکون العلم التفصیلی مفقودا و ایضا ان قوله لکن الظاهر
انه لم یذهب الیه احد یدل علی ان الاحتمال مضر وان الدلیل لا یتم مع قیام ذلک الاحتمال وقد عرفت ما فیه من
انه لا مساس له بما نحن فیه اصلا بل انما یتمه اذا کان لنا سبیل الی وجدانه وقدره مفصلا فتامل جدا ثم قد شرط
قوم ومنهم فخر الاسلام العدالة والاسلام لیلا یرد اخبار النصاری بقتل المسیح علیه السلام و علی نبینا
واله الطاهرین فی البزدوی الخبر المتواتر کالمعاین المسموع منه صلی الله علیه و علی اله و سلم وذلک لان رویه
عدد لا یحصی عددهم ولا یتوهم تواطؤهم علی الکذب لکثرتهم وعدالتهم وتباین اماکنهم وفی الضیاء اما التحقیق فلان
الخلق خلقوا علی همم متفاوتة وطبایع متباینة لا یکاد یقع امورهم الا مختلفة فلما وقع الاتفاق کان ذلک لداعیه
الله وهو سماعه او اختراعه وبطل الاختراع لان تباین الاماکن وخروجهم عن الاحصاء مع العدالة یقطع الاختراع فتعین
الوجه الاخر وقال بعض شراحه انما اعتبرهما لکونهما اقطع للاحتمال واظهر فی الالتزام لا لانهما شرط فی الواقع و التحقیق
وحاصله کما انه یسمح ان یحدا خلافی تقلیل العدد فلهما ذا افادة العلم دخلا بینا ولذلک اغنی عددهما عن شیء اخر مما
لا شرطیة واما بینا والاشتراط علی ما ذکر فلیس بظاهر من البزدوی ولعله تمسک بغیره واحترز النبی دوری عن خبر الیهود
والنصاری بما سیذکره المصنف مع شیء زائد واعلم ان اخبارهم مع کذبها لا تفید ان افاد الاشتراط الاسلام و
العدالة او اشتراطهما معا فلا یلزم منه کما لا یخفی والجواب منع الاستواء ای استواء الطبقات من المبداء الی المنتهی بل
فی المبداء خبر واحد مفتری ولو سلم الاستواء فما استندوه فی الابتداء الی الاحساس بل اشتبه علیهم و بمثله لا یحصل التواتر

وفي الزبدة وكذلك اخبار اليهود وجمع ملا الاحاد فانهم كانوا سبعة نفر دخلوا عليه في بعض بيت وصار يقتلونه في
انهم كانوا لا يعرفون المسيح بحليته وانما جعلوا الرجل جعلا فدلهم على شخص في بيت فهجموا عليه وزعموا انهم قتلوا المسيح واشاعوا
الخبر وكذلك سند اخبار النصارى فيه الى الاربعة واما المصلوب فيقتضي ان يكون متواترا لكنه نظر الى بعد ولا يتامل فيه عادة
مع تغير هيئته فيمكن الاشتباه وعلى انه القي على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام وعلى نبينا واله شبهه كما قص الله تعالى
بقوله ولكن شبه لهم وقد جاء في الخبر ان عيسى عليه السلام وعلى نبينا واله قال من كان مؤمن منكم ان يلقى الله
شبهي عليه فيقبل له الجنة فقال رجل انا فالقى الله شبه عيسى عليه السلام وعلى نبينا فقتل ورفع عيسى عليه السلام و
على اله ولو اخبر اهل قسطنطنية بالنون من الطائين المهملتين المضمومة الاولى والمكسورة الاخرى ثم الياء الساكنة
ثم النون والهاء او قسطنطينية بزيادة ياء مشددة وقد تفتح الطاء الاولى دار ملك الروم لقبل ملكهم حصل العلم الا
مرة مع ان منهم غير مسلم بل لو فرض كون كل المخبرين حصل العلم ايضا بعين ما حصل من العدول للتفاوت في ذلك
اي الاسلام والعدالة لا دخل في تقليل العدد وهو كذلك لعدم التواطؤ على الكذب اه واما اشتراط العدالة والا لم التواتر
فكلا ومن هنا قالوا ان التواتر ليس من مباحث علم الاسناد لان التواتر والمشايع فيه بمنزلة فلا دخل في الحاصل
ثم ثلاثيات البخاري رباعيات لان صحيحه متواترة فقد سمعه منه مشافهة فلا واسطة فقد زادت واسطة هو البخاري الي
واشتراط الشيعة المعصوم فيهم اي في مخبري التواتر وهو الامام لكن قال بهاء الدين العاملي من علمائهم انه تهمة دون شيء
بلا وزنه بل المذهب مذهب الجمهور ولا فان خبر الواحد عندهم ليس بحجة فيجب ان يكون الاخبار المنقولة عن الامام الثاني
عشر او الحادي عشر كلها متواترة والعصمة فيما انحصرت في اربعة عشر عندهم او لا فلم يكتف بصحيح كلها والله اعلم
الا ان متاخريهم اعتبروا خبر الواحد فكلام المصنف مبني على الشهرة وقد اشترط اليهود اهل الذلة والمسكنة لاحتمال
تواطؤ غيرهم على الافتراء والكذب لعدم خوفهم عن المواخذة وعلى هذا ينبغي ان يشترط اهل العزة فيهم لعدم خوف غيرهم
عن لومة لائم وكما اشترط قوم ان لا تحويهم بلد وكما اشترط قوم اختلاف النسب والدين والوطن لبعدهم عن المواضعة لغرض والكل
باطل للعلم بالعلم بدون ذلك بين انا لا نعلم بلا ريبة بحصول العلم لنا بالاخبار المتواترة بدون هذه الشروط كيف ان اهل

١٥٦

ان اهل مجلس ان اخبروا بحادثة ونعت لهم فيه لقطعنا بالصدق قبل ورود العلم في نفس اكثر الاحاد المتفقة في
معنى ولو التزاما يوجب العلم بالقدر المشترك تفصيله ان الكثرة تبلغ مرتبة التواتر واختلف في الاخبار الواقعة
وكل غير متواتر واشترك في معنى جامع لها وهو على اقسام اشتراك المطابقة وهو غير معقول فيما نحن فيه لانه
ح يكون متواتر اللفظ واشتراك التضمن والالتزام وهو المراد وهو المتواتر المعنوي في الاصطلاح وذلك كوقائع حاتم
في عطاياه وكوقائع امير المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه في جوده وسخاه وغيرهما فيعلم السخاوة والشجاعة
وغيرهما مع ان شيئا من تلك الجزئيات لم يتواتر اقول ههنا اشكال موقوف على مقدمة وهي ان الكلي اذا
كان كل واحد من افراده جائز العدم انفرادا ومعا كان ذلك الكلي ايضا جائز الانتفاء والا لزم جواز المثل الافلاطونية
وهي الحقائق الموجودة المجردة عن التعينات كلها المنسوب الى افلاطون القول بها والمشهور انها المجردة عن
جميع العوارض وبطلان الاول بين في المقام والملازمة ظاهرة فان جميع الجزئيات لو امكن انتفاؤها معا ولم يمكن انتفاء
الطبيعة الكلية بل وجب وجودها او امتنع انتفاؤها بدون افرادها وهي المثل وبطلانه بديهي وقد فصل في غير هذا
الفن واذا تمهدت تلك المقدمة فنقول ههنا كذلك اي فيما نحن فيه من متواتر المعنى كل جزئي من جزئيات
ذلك المعنى المشترك يجوز انتفاؤه انفرادا ومعا اما انتفاؤه انفرادا فبالفرض لان المفروض ان كل خبر واحد
فهو جائز الكذب واما انتفاؤه معا فلانه لا علاقة بينها اي بين تلك الاحاد بحيث يلزم من انتفاء واحد وجود الآخر
وهو انما يكون في المتنافيين ولا ريب في انه لا تنافي بينهما بل لو كان التنافي لم يستلزم القدر المشترك واذا كان
كذلك فيجوز ان ينتفي الكل وهو المدعى وقد عرفت في مقام شبهة منكري التواتر ان شبهة تلقى في المتواتر الا جواب
واحد وهو الذي اشار اليه بقوله وغاية ما في انه معلوم لا لان احدهما صادق فقط نعني ان وجود القدر المشترك معلوم
لا لان اخبار كل يستلزم الصدق واحد غير معين بعلاقة ذاتية بينهما فان انتفاء كل بكذب كل معا وبدلا جائز ولا تعلق للمشترك
بدون واحد بل بالعادة فان السنة الالهية جرت هكذا وذلك كما في التجربيات وفي السر ان اجتماع الظنون يعد
الذهن عادة كقول الذهن العلم فتفكر وتفصيل المقام ان العلم يتضمن امرين الجزم والمطابقة للواقع والاول العادة

بان ظن القدر المشترك يقوى شيئا فشيئا الى ان يبلغ منتهاه والثاني بان اخبار كل فرد منه تصدق
واحد سواء كان في ضمن كل او بعض وعلم ذلك بجري العادة المستمرة فانه لا يبلغ الاخبار كذلك فذلك المبلغ
الا فان يكون واحد حقا كما في المتواتر بعينه واذا كان كذلك فلا يجوز ان ينتفي الكل بالمرة وبذلك يبلغ
تلك الظنون العلم وهاهنا ان اريد بجواز انتفاء الكل معا الامكان الذاتي فغير ضار فان كلا من الطرفين
ممكن الانتفاء بالكلية مع ان الواقع واحد والعلم لوقوعه عينا ومبهما واقع ولا يرد وان لم يكن العلم لوجوب وقوعه
بالنظر الى ذاته وان اريد التجويز العقلي مثل تجويز الطرف المرجوح في المظنون فهو ممنوع قوله لا علاقة قلنا كذلك بالنظر الى ذات
كل واما بالنظر الى الاسباب الخارجية الموجبة لتحقق واحد في نفس الامر المتحققة في الواقع فبينها علاقة توجب ان لا يرتفع
الكل في البين وهكذا نقول في الجزم فانه بالنظر الى كل واحد الى ان لا يقع اصلا كذب ان لا يحصل وبالنظر الى الاسباب
وهي تقوي ظن فيقول آخر يحصل وان لم يكن بينها علاقة ذاتية يحكم العقل بالنظر اليها فقط فيما مثل المتواتر
بعينه فتفكر فان لم يساعدك فلا تقصر فانا من رجال المنع وهذا القدر يكفينا على انا نقول ان الالتفات لا يبعد
الذهن بافاضته ظن قطعي لقبول العلم المطابق للواقع قوله لا علاقة قلنا نعم لكن انما ينتفي ان يثبت العلم
بعلاقة ولا ينتفي ثبوته بالعادة كما لا يخفى فائدة المتواتر من قبيل لا يوجد وقال ابن الصلاح الا ان يدعى في حديث
من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فان رواته ازيد من مائة صحابي وفيهم العشرة المبشرة بالجنة ومنهم
الخلفاء رضوان الله تعالى عليهم وقد رواه البخاري عن علي امير المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه والزبير وانس و
سلمة وابي هريرة رضوان الله تعالى عليهم ولكن لفظ الامين فليلج النار وانما قال الصحيح لان غاية ما ذكر ان
يكون في المبدأ متواترا ومن شرط التواتر ان يدوم هذا الحد فيكون اوله كوسطه ووسطه كآخره وقال بعض شراح
البخاري ان المراد باطلاق التواتر رواية المجموع عن المجموع من ابتدائه الى انتهائه في كل عصر وهو كاف في
افادة العلم فتامل فيه وقد يقال مراده التواتر لفظا والا فحديث المسح على الخفين متواتر رواه سبعون صحابيا
في فتح القدير روى ابن المنذر فيما اخرجه عن الحسن البصري حدثني سبعون رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله

صلى الله عليه وسلم انه صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين وعدد الرواة فيه باسمائهم وفي الصفا قال ابو حنيفة ما قلت
في المسح حتى جائني مثل ضوء النهار وعنه اخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين وقال احمد ليس في قلبي من المسح
شيء فيه اربعون حديثا عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم مرفوعا او موقوفا وفي شرح سفر السعادة
للشيخ عبد الحق الدهلوي رضي الله تعالى عنه في رواية عن سبع وثلثون صحابيا رووا مسحه صلى الله عليه وسلم على
الخفين ويجب ان يكون مراده ذلك في الاول وحدث الاتفاق كك فان الاسلاف في الاختلاف لو دلوا على الاول وهو في
قوة الرواية عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقيل حديث انزل القرآن على سبعة احرف متواتر رواه عشرون من
الاصحاب رواه في شرح السنة وحاله مثل ما مر ومن كذب الخ اي سبعة لغات العرب وهي لغة قريش وطي وهوازن
واهل اليمن وثقيف وهذيل وبني تميم وتفصيله في كتب الحديث وهذه اللغات مفرقة في القرآن كما في القاموس
وقال الجوزي كذا وقع في النسخة والظاهر ابن الجوزي تتبعت الاحاديث المتواترة فبلغ جملة منها حديث
الشفاعة وحديث الحساب وحديث النظر الى الله تعالى في الآخرة وحديث غسل الرجلين في الوضوء روي
عن اربعة وعشرين صحابيا كما هو في فتح القدير وحديث عذاب القبر ولعله كثير في الغاية وحديث المسح على الخفين هذا
والله اعلم فصل في الآحاد مسئلة الاكثر على ان خبر الواحد ان لم يكن معصوما لا يفيد العلم مطلقا لا بنفسه ولا
مع اختلاف القرائن سواء كانت زائدة او لازمة والمشهور في ترجمة المسئلة ما ذكره بدون التقييد ولكن مرادهم
هو المقيد ضرورة ان خبر الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم مفيد للعلم وان خبر الاجماع كك واتفقوا ان الكلام في خبر غير
الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو قرينة على ذلك وقيل يفيد بالقرينة العلم وقيل خبر العدل يفيد العلم
مطلقا فعن احمد يطرد في رواية عنه اي يفيده كل خبر عدل مفيد وقيل لا يطرد فيفيده بعض الخبر يفيد وبعضه
لا يفيد الشيخ ابن الحاجب وشايعه صاحب التحرير في القرينة بالزائدة اي لا يكون لازما لنفس الخبر عادة على
ما مر في التواتر فخبر الواحد ان كان محفوفا بالقرائن اللازمة ان كان خبر جماعة فهو داخل في المتواتر وان كان
خبر واحد فقط فانه كان من مطمح نظره ان الملازمة لا يكون مفيدة ولا محال للخلاف فيها وهي في غيره لا يفيد الا ندرة وجدها

دفاقا فلا وجه لادراجها في المسئلة فالتقييد بالزائدة معا احترازا عن خبر المعصوم قال الراد في الكفاية والحق ان
المسئلة خبرية فلو اطلقت القرائن لكان اوضح فان الملازمة والزائدة معا مفيدة عند من رآها مفيدة
عند من رآها مفيدة وبخروج خبر المعصوم بقرينة المقام كما مر وان كان انها مفيدة عندنا فقط او عند الجمهور
الفا واما الخلاف المحذوف بالزائدة فالادلة الموردة على عدم الافادة بدون القرينة مما يحمل المنافي كما يشير
والاية ان شاء الله تعالى واعلم ان بعضهم اول قول من قال بافادة خبر العدل العلم بافادة العلم بوجوب العمل ورد في التحرير
تقريره ابي الصلاح فروى الشيخين بانه مقطوع صحته بنافيه والله اعلم انا كما اقول ان الخبر المنضم لا يفيد
وهو ظاهر وسيظهر ان شاء الله تعالى فان افاده فبانضمام القرينة الزائدة او اللازمة وهو مطلوب لان دلالة
القرينة على صدق الخبر وتحقق مفاده وان شئت فقل على صدق المخبر قطعا كالعلم بخجل الخجل ووجل
الوجل فالعلم بها اي بالقرينة لا بالخبر اصلا ضرورة انه اذا اخبر مخبر ان زيدا خجل او وجل ففي حمرة
عارضة وصفرة الوصفرة كذلك طارية عند عروض عوارضهما مشاهدة للسامع يحصل العلم بهما بلا ما بين القاطعين
ولا مدخل للخبر في الافادة الا في التاكيد والتقرير وان دلت القرينة على مفاد الخبر ظنا ففي الظني لا يلزم العلم حاصله
انه ان اجتمع امارتان ظنيتان هما الخبر والقرينة وشبههما العلم فان شئت فقل لو افاد منع القرائن العلم اصل
لافاد الظنون العلم والتالي باطل لانه من الظنيين لا يحصل العلم وفيه ما فيه لان عدم تاثير العلم من الظنين مسلم
في اكتساب النظريات فان الضرورة قاضية بان المبادي المظنونة لا تنتج العلم واما الحاصل بالفرض بطريق العادة
كما في المتواتر كما تقدم فقد يحصل بالظن فقوله من الظنيين لا حاجة وفي الحاشية اشارة الى انه يمكن ان
يقوى العلم بالقرائن بشرط الخبر فيحصل العلم بالمجموع وفيه ما فيه ووجه ان المستدل لم يقل بان القرينة وحدها او الخبر
كذلك ليس مفيدا فنتيجته ان [illegible] فان المدعى عدم حصول العلم عند الاتصاف بالقرائن وهو غير لازم فانه من الجائز
ان يحصل العلم بالمجموع ورد دليلك بنقيضه بل مقصوده ان العلم لا يحصل اصلا فانه لا يحصل بالظنون قطعا وان جرى في
الحاشية بان اجتماع الظنون قد يورث العلم فكل وان كان ظنا وحده لا يكفي في العلم فالمجموع له تاثير اخر فعند الاجتماع يورث

يورث العلم كالفرس متواتر المفاهيم بتوجه اليه ذلك فيه فتوجيهه احالته الى الفروق الوجدانية وحاصلها انا
نعلم قطعا ان الخبر مع القرينة طبيعة لا تفيد العلم اصلا ولعلها بنا فيه والله اعلم واعلم ان المقصود اذا في
خبر الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم فان خبره عليه السلام وعلى آله يحصل به العلم قطعا ولا ريب فان
الافادة بمجرد الخبر ليست متصورة بل التحقيق ان الخبر بما هو لا تفيد لا الظن ولا العلم الا باحتفاف
باحوال المخبر لما لا يخفى ولذلك لا يفيد خبر الكذوب فافادة خبر الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم العلم باحتفاف
الاحوال اللازمة من العصمة والنبوة ونحن نقول ان القرائن اللازمة دالة بالقطع فلا دلالة للمخبر فان العلم بها
لا تفيد او دالة ظنا فما لظنون لا يحصل العلم واختيار ان الخبر يفيد وانما الاحوال لا يجوز المساعدة عليه والجواب
ان الاحوال الثانية للمخبر الدالة بالقطع على صدقه ودلت على ان كل ما اخبر به فهو حق بالقطع وهذه المقدمة معناه
ولا يحصل منها شيء من العلم من المعلومات واذا اخبر فقد حصل العلم بالمخبر به بواسطة ذلك واما القرائن
اللازمة في غير الصادق الصديق فلا تفيد اصلا وانما الافادة ان تصورت فيها هي الاثرية وهو الكا
طعم حصل العلم بها كما في الحمرة والصفرة لانا لو نزع الخبر من البين فالعلم بحاله وهذا غاية الكلام ومحل تامل والله
اعلم واعلم ايضا ان هذا الدليل لافادة خبر العدل الظن ان القرائن قاطعة فالعلم حاصل بها فلا يحصل الظن
او مظنونة فالظن حاصل بها لا بالخبر والرفية ان الخبر بما هو هو انما وضع للنسبة التامة فالموضوع له هو المعلوم فلا افادة
منه بنفسه الا احضار المدلول واما الاعتقاد فانما يحصل باحتفاف القرائن ككونه خبر الصدوق ولذلك لا يحصل
الاعتقاد من ذلك الخبر اذا صدر عن الكذوب مثلا الا في لا محمد ودهنها فان الظن يتقوى شيئا فشيئا في المجاز ان
يحصل القرينة ظن ويتقوى بالخبر فالظن القوي اثر الخبر بخلاف ما تقدم فان العلم لا يقبل الاشتداد والتضعف
فاذا حصل بالقرائن فلا حظ من الحصول للخبر لانا نقول اولا فيه ما عرفت من ان الخبر انما وضع لكذا
ثانيا بما لا يحضر صورة الخبر اصلا فاذا اخبر العدل يحصل مجرد الاخبار الظن فلا تنبئه والتقوى فافهم والجواب
الجواب وقد وقع في قبيل اشارة اليه وسيعود الدرس ان شاء الله تعالى واستدل على المختار اولا بانه لو افاد خبر العدل

وبعد الكلام ٥

العلم لادى الى التناقض اذا اخبر عدلان بمتناقضين وذلك جائز بل واقع فالافادة باطلة والملازمة لان
منشأ الافادة ليست الا الخبرية من العدل وهو مشترك في الاخبار كلها فالافادة ببعض الاخبار دون الآخر ترجيح
بلا مرجح وما قيل انه لا ينتهض على من لا يطرد لمدفوع بانه نقض سخيف وكذلك القول لو افاد لادى الى الجزم بمتناقضين
واعترض عليه بان عدم الافادة فيما هناك لمانع معارض ومثاله انه لا جمع علمان خاص الكتاب قطعي وارد وقع
مع المعارض لا يفيد القطع فاخبار الاول قرينة على ان الخبر الثاني اما في الخفاء فلا يفيد الثاني الشبهة او زوال الجزم الحاصل
بالاول فلا يحصل شيء منهما ولا يخفى فساده فانه مناف بعينه في الخبرين المتواترين ومن الظاهر ان خبر العدل ان
افاد فمن جهة انه خبر العدل فالافادة من لوازمه فافادة احدهما دون الآخر ترجيح بغير مرجح فان القرينة لا يكون
هو السياق بكون السباق ثم ان المنشار الذي ذكروه مناف في الخبرين كما لا يخفى فتامل وقد يمنع امكان الاخبار
بمتناقضين فعلى التقدير لا يفيد واحد منهما او يفيد واحد دون الآخر فان المحال جاز ان يستلزم مثله وعلى هذا التوجيه فاما
العلم لكان له مساغ وقد دفع بقوله بل واقع واعلم ان الدليل منقوض بافادة الخبر الظن فانه يلزم ان يفيد الظن
بمتناقضين اذا اخبر بهما العدلان فالتي ان المحذور في افادة العلم اجتماع النقيضين في الواقع فان المطابقة للواقع
معتبر دون الظن لان الظن بهما مستحيل بالضرورة ثم ان المحال في افادة العلم من وجهين اعتقادهما واجتماعهما
وهنا اعتقادهما فقط وهو غير جائز في الاستغراق والجواب منع الملازمة فان الظن بالخبر الاول زوال باخبار الثاني
بخلاف صدق خبر فان المطلق صدقهما دائم كما مرت الاشارة اليه ثم ان الخبرين المتناقضين من
العدول قد يكونان جامعين لشرائط التناقض فافادة الظن مقيدة بما لم يكن هناك معارض واما اذا اخبرا معا لا يحصل شيء من
الظن اصلا وهو لا يسمى الا وهم من حيث فان مشاركتها في افادة العلم من هنا ظاهر ضعيف فتامل وعلى هذا الفرق
بين المتواتر العلم من لوازمه ولذلك امتنع خبران متنافيان متواتران بخلاف خبر العدل كما لا يخفى فتامل والله اعلم
واستدل على المختار ايضا بانه لو افاد العلم لوجب تخطئة المخالف وتاثيمه او ما ثبت ادعائه الى التخطئة بخبر الواحد
بالاجتهاد ولانه كالكتاب والمتواتر في القطعية والاجتهاد لا نفي فيما يعارضه فمخالفته خطاء وهو خلاف الاجماع اي وجوب تخطئته

اي وجوب تحكيمه وكانتم اوعا تحوا اللتخيز فالمذكر مقاواعطا الخبر بخلاف افادته الظن فان الاجتهاد مثلا فيعارضه
فلا منعا فوقه في المخالف ولذلك نقض ل ان الملازمة ممنوعة فان افادته العلم عند من لا يجوز ان يكون نظرية لا تخلفه
كالمتواتر ح لا يلزم التخطئة ولكن استعمل ذلك النظر ولم يفسد فما يستقل الاجتهاد فلا منافاة في التخطئة فتامل
وثانيا بانه لو افاد لاطرد لانه لا فرق عندنا ولا ترتيب الا باجراء الله تعالى سببه المستمرة بخلق شيء عقيب اخر كالمتواتر
والتالي باطل بالضرورة الوجدانية ورابعا بانه لو افاد لما تردد فيه اثنان وثالثا بعدم قبول العلم ذلك وخامسا بانه لو
افاد لزم ثبوت نبوة المخبر بها من غير معجزة والحكم بشهادة الواحد من غير تزكية وعورض به المتواتر ولانه يمتنع
التشكيك بمعارضة الكل خلاف الاجماع والجواب عن الاول بمثل ما مر بان الافادة نظرية فمن لا يطلع على النظر لا يحصل
الافادة ولذلك تخلف الدلالة عنده فنقول ان اريد بالاطراد افادته كافادة المتواتر فممنوع وان اريد الافادة
مع شرائطها فبطلان التالي ممنوع فان الضرورة الوجدانية انما هي في مفقود الشرائط وعن الثالث في منع الملازمة فان الخبر
بما هو هو لا يفيد الا الاعتقاد وانما يفيد العلم بالنظر فيه ودونه كان صاحبه كالاعتقاد واذا استعمل النظر يقول بالعلم وعن
الخامس بانه مع انه منقوض بافادة الظن فان الضرورة شاهدة بان الظن ح يحصل ... وعن السادس ان العلم بالنظر الصدق
الشاهد وان حصل لكن لفقدان النصاب لا يلزم الحكم فان قلت ان الحاكم كاف في الحكم قلت نعم اذا عاين المشهود به
واما العلم الحاصل له بحسب النظر بالشاهد فلا كاف مع ان الافادة نظرية فلو اطلع الحاكم على النظر وعلم الظن وفساده
عنده فيلزم جواز الحكم به فتامل فيه وايضا منقوض بافادة الظن فانه بالشاهدين لا يزيد على الظن وقد يحصل من قبل
ولا بعد ان يجاب بان طريق الحاكم الى الحكم بل لا بد من العلم وعن السابع ان المفيد انما هو خبر العدل والتزكية لتحقيق
العدالة فهي بالحقيقة لتحقيق وجه الافادة وعن الثامن ان افادة خبر العدل مع عدم افادة المتواتر فلا تعارض وعن
العاشر ان افادة الخبر مشروط بانتفاء المعارض والنقيضة ان افادته ليس بنفسه بل بالنظر كما علم من استدلال القائلين
بها ولهذا يقبل التشكيك فالحق انه نزاع لفظي والمنقح عدم افادة الخبر العلم افادة المتواتر او غيره للسامع
بالنظر الى القرائن عند الالتفات اليه والادلة بعضها على نفيه تامة واما النظر الذي نحو دونه فهو مخدوش غير تام ولا نظر اخر في

ايضا فلا افادة اصلا مطلقا صح فيلتزم الافادة ولكن كيف التوصل الى كشف الوصول الى المعاد وورد نحوها
فلا المحال وود ونهى حينئذ فيما اذا صدر واجيب عنها بان المحفوف بالقراين يستحيل عادة في المتناقضين وهو
جواب عن الاول وحاصله انهم ان ارادوا لزوم التناقض باخبار عدلين متناقضين مجردين عن القراين المفيدة لحصول
العلم او مطلقا او محفوفين وعلى الاولين سلمناه ولكن لا نقول فانه غاية ما لزم ان الخبر لا يفيد العلم في الجملة او عند
التجرد ونحن ما ادعينا افادته العلم مطلقا بل عند الاحتفاف بالقراين الموافقة للعادة وعلى الثالث فلزوم التناقض
على التقدير محال ولا صرفة فعدم شيوع المتواتر ثم تنتهض حجة على من زعم افادته مطلقا حتى ان يكون مع تلك القراين
او لا يكون معها ولا تنتهض حجة علينا فانا نقول بافادته عند القراين ونحن لا نسلم عدم علمه بانه لا يفيد مطلقا بحدي الدليلين
ولم يقع الخبر المحفوف بالقراين وقد خالفه مجتهد بالراي في الشرعيات فلا يلزم علينا تخطئة احد والمرضي ان مخالفة المجتهد
انما هو في اخبار الاحاد التي لظاهرها قبل التاويل ومقتضى الراي اذ قد عارضها دليل اقوى وجب التاويل او القول بان المخالفة
بالوضع لا بالقصد فان الخبر لم يصل عنده ولو وقع المحفوف بالقراين مع انه قد خولف فيه بالراي خطانا المخالف فبطلان
التالي ممنوع او باختلاف الاجماع فلنا منع فان الاجماع انما هو في مخالفة خبر الواحد الظاهر لا في اليقيني ولعلك الخطى مخصص
مورد العام كما في قبل من عمنا ظهر الجواب عن الاول والثاني فتامل والقائلون بافادته العلم بالقرينة قالوا اخبر
ملك بموت ولده في الشرع مع صراخ وجراء التكفين وانهما كذلك وعلمنا الخروج الى النساء اجتمع مع حيث مسكرة من الحس
وما لك المصوب مثلا قطعا بصحته واعلم ان دعوى هولاء متضمنة لدعويين الاولى انه لا يفيد مجردا عن القراين وربما
يحال الى الضرورة فانا لا نجد من انفسنا باخبار العدول علما على الجزم به وكثيرا ما يستدل بما ذكرنا ولا يتجه الا نوع من
من الجواب في الكتاب ولعل المدعي ... واضحة والكتاب شبهة وهي تامة كما قدرنا ... ان المقصود عدم الافادة عند
الاطلاق مثل افادة الكلام معانيه في الاستعمال وهو حاصل النظر في تلك الشبهات والشارح ... قسمي
القرينة بالزائدة كما هو حاصل الدليل الثالث لعدم افادته بلا قرينة زائدة لا مطرد وهو مبني على النظر وتحقيقه انه يجوز ان يكون
مع قرينة غير زائدة لازمة مفيدة للعلم كالزائدة عند كم فالملازمة ثم فان الافادة مع عدم القرينة الزائدة يجوز ان ...

بجواز ان يتحقق في ضمن افادته نوع وان يتحقق في ضمن افادته بالقرائن اللازمة وهي مختلفة بحسب الاشخاص فيجوز
ان يكون مفيدا مع قرينة في الخبر مثلا ولا يوجد في مخبر اخر فلا يلزم الاطراد وعلى هذا قس الحال في الاخر
ولذلك جعلنا التقييد بتلك القرائن فيما قيل على ما لا يرد عليه شيء قال في الحاشية ان ثبوت الاعتقاد
مسلم واما العلم فثبوته غير ظاهر لانه لو اخبر الملك بعدم الموت بعد ذلك وانما اشتبه على الحاضرين
من المخبر لكن وقامت القرينة على صحة الخبر ولا يذهب عليك ان هذا التجويز العقلي كلام وانما في العادة فكلا
الا يرى انه مثل احتمال الاخر ينقض بالخبر الاول وهما محتفان بالقرائن حذو النعل بالنعل وهو
مستحيل عادة وكذا في المتواتر قلنا العلم ثمة بالقرائن لا بالخبر وحاصله ان القدر المساعد عليه ان العلم
يتحقق عند الاطلاع على القرائن فمن الجائز ان يكون المفيد هو القرينة ولا مدخل للخبر فيه وانما الكلام
في افادة الخبر مجردا او محفوفا فلا يثبت واجيب بانه لولا الخبر لجوزنا موت شخص اخر غير الولد كذا في
المختصر وحاصله ان المفيد هو الخبر بشرط الاحتفاف بالقرائن فانه لو لم يكن الخبر في البين وكانت
تلك القرائن فقط لم يستفد منها مضمون الخبر بل جوزنا موت شخص اخر اقول لو لم يرتفع هذا الجواز
جواز موت شخص اخر بالقرائن المذكورة فارتفاعه بالخبر وهو يحتمل الصدق والكذب محل نظر فانه
من الظاهر انه اذا احتمل الكذب جاز ان لا يكون موت الولد وقد احتمل مع القرائن ايضا فلا فائدة
السلام هو الخلف ولعلك تقول انه ان كان اشراف الولد على الموت للحوق المرض الوبيل معلوما
لم يتحقق القرائن مع الاخبار فالحال حال حمرة الخجل فلا افادة من الخبر فالمفيد هو لا غير وان كان
من المعلوم اشراف شخص من اقاربه على الموت بالمعاينة او بالاخبار المتواترة مع العلم بانه
لم يتعين بنسبة سواه كان فاذا اخبر الملك بموت الولد مع حدوث تلك الاحوال يحصل الجزم بالاخبار
قطعا والسر فيه ان الخبر نوع لا يفيد الا استحضار المدلول لا غير واما العلم والجزم فانما هو بالقرائن في المخبر
وغيره فان كانت دالة على خصوصه كما في حمرة الخجل مثلا فالخبر بالكلية وان كانت دالة على لا خصوصه

بدله محتفان هو

كما اذا علمنا ان هذا الشخص لا يكذب وكان الطريق المنقول عنه صدق في خبر لو اتفقه فيخبر بالاحتياج فانه يحصل العلم وهذا القدر هو الذي
لا نزاع في افادة الخبر العلم او الظن ولا ريب في انه حاصل في الصورة المفروضة والله اعلم قال الشارح ابن همام
في التحرير ان الاكثر لقولهم ان المفيد هو القرائن انما اخرجوا الخبر عن كونه جزء مفيد العلم والجواب القائل بانه لولا الخبر
لم يفد ان المقصود مجرد حصول العلم مع المجموع فاذا خرج عن انه جزء السبب لزم كونه شرطا وهو معنى قول الاكثر
فهو اعتراف به وقد توقف ما يحصل في افادة الخبر بانضمام القرائن بالافادة فالاكثر على ان واتفقوا ابو الاولى فيكون
النزاع الى اللفظ ولكنه ينبو عن تحرير مقالتهم وحجتهم والاوجه الاظهر فقولهم ان لا مدخل للخبر اصلا وانما الا
من القرائن كما علم من عبارة المصنف ولا يلزم من قولهم ان المفيد هو القرائن نفي الخبرية ولا من هذا الجواب
الشرطية بل المقصود ان القرائن لا تدل على الخبر وانما الاستفادة منه مع القرائن فتامل جدا والقائلون با
فادة الخبر العلم وفي التحرير الظاهرية في مروي الشيخين البخاري ومسلم رحمهما الله تعالى قالوا والوهم
يفيد العلم بل الظن لما وجب العمل به وقد وجب العمل بها اجماعا اما الملازمة فلانه لو وجب العمل به لوجب علينا
اتباع الظن وقد قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن وهو في مقام الذم على متبع الظن
فيكون مذموما فكيف يكون محمودا او واجبا والجواب ان يعرف ان الدليل عام لو مروي الشيخين ولانه ينتج افادة
كل خبر العدل فهو للاطراد والجواب او يخصص به ونقول ان الدليل انما يفيد افادة العلم في الشرعيات فقط لا في
الكشفيات وانت تعلم ما قال وجوب العمل بخبر العدل كله الا ان يراد بالشرعيات ما يتعلق به وجوب العمل فلا خلاف
خبره بان فاس طار النهر مثلا او بعد قيمة وغيره فكل خبر يمكن ان يتعلق به وجوب العمل فانه لو حلف يعتق عبده او طلاق
زوجته بان قاس الماء مثلا فقد تعلق به وجوب العمل وهو الحكم بعتقه وطلاقها او عتقه وكونها طالقة مع ان الفرق بحكم
وقد يمنع بطلان التالي وفائدة الخلاف في الاحتجاج بخبر العدل ومع الخلاف لا اجماع فلا ورد ان المستدل
على المستدل به على اعتبار خبر الواحد والجواب انه لا يضر به لانه حادث بعد انعقاد الاجماع الاتفاقي الوفاقي
على اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم قبل المتبع الاجماع وهو قاطع كذا في المختصر وشانه غيره وحاصله ان خبر

ان وجوب العمل بخبر العدل للاجماع المنعقد على وجوب العمل بالظن واذ خبر العدل يورث الظن فالاجماع
على اقتضاء وجوب العمل بالاجماع القاطع الذي اقتضى انفصال الاتباع له لا الى ان استدل على بطلان الى
بالادلة الدالة على التعبد بخبر العدل لم يتجه هذا الجواب لان تلك الادلة لا بد من ان يكون قاطعة فهي المتبعة
اقول الظاهر انه اجماعه على العمل به اي بخبر العدل لا العمل بالاجماع فالاجماع دليل دليلية الخبر
وهو المتبع بدليل العمل به في زمن حيوته عليه السلام وعلى آله الطاهرين ومما يجب على ان المجمع
عليه يجب ان يكون حقا فيجب ان يكون متبعا واذا الاجماع على وجوب العمل بالظواهر
التي منها خبر العدل وان ثبت على وجوب العمل بالظن الذي منه ظن خبر العدل فوجوب
العمل بالخبر قطعا غاية الامر ان وجوب العمل به ثبت بالاجماع ولعله في الوضوح بمكان وقلنا
ثانيا تخصيص الاتيان باصول الدين اي الاعتقاديات الايمانية التي بفوتها يفوت الايمان
لان الظن وجب الاعتقاد في العمليات فلا بد من التخصيص وذلك الاجماع دليل وجود المخصص او الناسخ
او الادلة التي تدل على العمل بالمظنونات وبهذا اندفع ما لا يسعه ليس توهم ان قوله ان الظن وجب الاعتقاد
في الظنيات مصادرة وان قيل انه في معرض المستند فلا ينفع المناقشة فيه قلت فلهم ان يقولوا
انه تاويل وصرف عن الظاهر فلا يصار اليه وذلك لان الادلة قاطعة على وجوب العمل في العمليات بالظن و
مستمعا في موضوعها الحكم لشاهدين فلا بد من الصرف وقلنا ثالثا كما اقول لو تم هذا
الدليل الدال على بطلان الراي اوافاد العلم وتفصيله ان لو لم يفد العلم لحجب العمل الذي يسمى كذا
فالمقدم ان كان حقا فقد ثبت عدم وجوب العمل هو المقتضى بطلان الراي والكفاية التالي
ظ فالمقدم كذلك فيفيد العلم وكل خلاف الوجدان وليس خالفوا اتفاقا لو انه مفيد الظن فقد عاندوا
الواضح وقلنا رابعا ان المراد بالعلم في الكريمة هو الظن على ما قال بعض مشايخنا رضوان الله
تعالى عليهم والمنشاء الحامل عليه ما مرت الاشارة اليه والاصح ما مر قبل في مقدمة الكتاب الخ

العلم انما يطلق في مقابلة التصور وهو الاعتقاد دون ما هو في اللغة فان العلم بمعنى اليقين في اللغة والمراد بالظن التردد
كما في القاموس او المراد الاستثناء اي الاعتقاد بالشبهة لا بدليل متعارف وهو مذموم لا الشبهة اي
اتباعه والعمل بمقتضاه ولا يبعد ان يكون هو المراد بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثيرا من
الظن فان بعض الظن اثم والله اعلم وقد اشار الى هذا الجواب المصنف في الحاشية وقلت
خامسا انه من الجائز ان يكون هذا الخطاب مختصا برسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم وذلك
كلام في المبادي اللغوية ان الخطاب الشفاهي بالرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم لا يعم الامة الا بدليل
خارج وذم اتباعهم الظن حكاية حال فلا يعم فمن الجائز ان يكون اتباعهم الظن فيما لا ينبغي ان يتبع وتحصل الما
ما يقتدى به وقلت سادسا انه استدلال في مقابلة البديهي الواضح وقلت سابعا على طريق ما ذكر
المصنف بانه ان تم لزم عدم قبول الشهادة عدلين او افادتها العلم والعلم بطلانه بالضرورة في وجه
هذا الفصل ... ظاهر ابن الصلاح وطائفة ان رواية الشيخين محمد بن اسمعيل البخاري ومسلم
تفيد العلم النظري لانهم قالوا ذلك للاجماع على ان للصحيحين صحيحي البخاري ومسلم مزية على غيرهما والامة
لا يكون على خطاء فيكون المزية ثابتة قطعا فيكون صحيحين كاسمهما قطعا وهذا الخلاف ما قاله الجمهور
من عدم افادة العلم لان جلالة شانهما وتلقي الامة لكتابيهما بالقبول والاجماع على المزية لو سلم كل واحد منها
لا يستلزم ذلك الى افادة العلم غاية ما يلزم ان يكون احاديثهما اصح الصحيح ولا يلزم منه افادة العلم
فانهما يعد في مرتبة الاحاد وهذا فانه ظاهر وفي قوله لو سلم اشارة الى انه لا يخلو المساعدة عليه وتفصيله انه ان
اريد جلالة شانهما عمن سواهما فهو مسلم وان اريد جلالته في نفسه فهو حق ولا يفيد جهة الاختصاص بهما وكذا القول
في التلقي والاجماع على قبولهما بخصوصهما ان ادعى الاجماع على العمل بالظاهر اجماع عليه وفيهما لا يخلو ان العمل
انه بعد تسليم الاجماع على المزية المتضمن للاجماع على القبول منع الاستلزام في غير موضع فان الاجماع
على القبول اجماع على انه منه صلى الله عليه وعلى اله وسلم فان القبول من تلقاه الى الامر الحكم على حق مقصود

حتى معصوم عن الخطاء وان كان عن ظنون فيكون ما ثبت منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قطعا وهو
مراد ابن الصلاح وغيره من شيعته والجواب ان الاجماع من تقاد اخبار الاحاد لمن مما يحتمل الخطاء فالمجمع عليه هو
المظنونية وصحة السماع منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم مع احتمال الخطاء فيكون ثابتة وهو الذي ندعيه
فلا يضرنا ولا ينفعهم كيف لو كان ذلك قطعيا في صحة السماع منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لكان خبر كل ما سواهما
قطعي الثبوت فلا وجه للتخصيص المسند بالصحيحين فتأمل جدا فانه محتاج الى التامل شديدا والله اعلم ان المشهور
وعليه الجماهير ان للصحيحين مزية على غيرهما وفي عبارة الكتاب اشارة الى ما فيه قال الشيخ ابن الهمام وهو كلام بحت
ولا نقيد به فان الاصحية من جهة قوة الرجال فيما يقوى به الرواة من العدالة وتمام الضبط مثلا
وهي ليست منحصرة في رجالهما بل غيرهم ايضا بهذه المثابة او امثل فان تعديلهما شيوخهما مثل تعديل غيره
شيوخه مع ان كثيرا من شيوخهما لا يصفو عن شوائب الجرح وكذلك شرائط صحة الحديث وحسنه وضعفه
فان منها ما اعتبره بعض ما الغاه آخر فيعارض حديث فاقدة لحديث جامع وكذلك التعديل والتجريح من
خرجه احد وثقه آخر فلا مضايقة في ان يكون حديث غيرهما في مثابة حديثهما او اقوى فيعارضه
فيا لاليق ان يحال امر الرواة على المجتهدين واستصوابهم وقال الشيخ عبد الحق الدهلوي رح والحاصل
ان الاعتماد على تصحيح المجتهدين الاسلاف وتنقيدهم فما تلقوه بالقبول وعملوا به لا ينكر عليه تقليد
المحدثين المشهورين بعض ما نسب الى الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم كذب وقد
صنفوا في الموضوعات وفصل صاحب الاصول طبقات الوضعيين وقال قال سليمن بن
حرب دخلت على شيخ يبكي فقلت ما يبكيك فقال وضعت اربعمائة حديث وادخلتها
في برنامج الناس فلا ادري كيف اصنع لقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم سيكذب علي اورده صاحب
جامع الاصول مرسلا في مقدمة كتابه وانت لا يذهب عليك انه لا يدل على ان ما نسب الى الاوائل منه
كذب فان سيكذب استقبال فمن الجائز ان يكون مصداقه في المستقبل من هذا الاوان الا

ان يحمل السنين على قرب الاستقبال وهذا الآن البعد فيكون الكذب قد وقع من قبل وفيه شيء فان
راس المائة الحادية والعشر اقرب من راس المائة الخمسين ثم لا يخفى ان السنين بحقيقتها انما كيد
ولذلك يحملها على صاحب الكشاف في كثير مما وقع فيه السنين ولان منها اي من المنسوبات الى النبي صلى الله عليه
وعلى آله وسلم لعارض العقل او النقل المتوارث الثابت بلا شبهة ولا يقبل التأويل وقد تمثل له
برواية لا يبقى على ظهر الارض بعد مائة سنة نفس منفوسة فان ابا العباس الخضر عليه الرحمة باق
كما لا يخفى قال الشيخ عبد الحق الدهلوي قاله في آخر عمره الشريف صلى الله عليه وعلى آله وسلم اورده صاحب التيسير
باختلاف اللفظ عن الحافظ العراقي وغيره وانه متمسك من انكر حيوته الى الآن ولا يبعد ان يكون ذلك
الحكم باعتبار الاغلب او هو مخصوص بوجوه مخرجة للخضر عليه السلام انتهى ومنها ان يكون المراد حضار
المجلس او المدينة ولا يخفى انه ليس بظاهر كذبه وفي الحاشية ان المراد ان الموجود في الآن لا يتجاوز في
المائة وهو لم يظهر كذبه ولذلك قال يمثل بصيغة التمريض وينبغي ان يكون مراده ما ذكرناه والا فبقاء
الخضر عليه السلام امر محقق بلا مرية وظاهر ان معنى الحديث لا يبلغ عمر نفس من النفوس المائة الثانية
وح وجه كذبه ان كثيرا من الناس يتجاوزون المائة بلا مرية وان عممت النفس الحيوانات فالامر اوسع فنفعه
التأويل المذكور ورئيس العرفاء وارث النبي العربي صلى الله عليه وعلى آله وسلم قدس سره مراد الا بعد
وشيخنا وسيدنا العارف الكامل قدوة العرفاء المكاشف حقائق الامور كما هي وعمدة الواصلين عناب
الحق تعالى كاشف الاسرار الالهية واقف الرموز النبوية قد شاهده كثير ادام الله تعالى فتوحاته علينا وعلى
سائر المسلمين وقد ارشاده للطالبين وسببه اي سبب الكذب في الحديث نسيان الراوي او غلطه او
ابتلاء الزهاد في جامع الاصول قوم غلب عليهم الصلاح والعبادة ولم يتفرغوا الى ضبط الحديث واتقانه
فاستخفوا بالرواية وظهرت احوالهم منهم مثل ابان بن ابي موسى الزاهد وخليل بن شريك وعبيد الله الافصحي
والمستملي اي يديه وشريك يقول حدثنا الاعمش عن ابي سفيان عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

عليه وسلم ولم يكن من الحديث فلما نظر الى ثابت بن موسى يعني كثرة صلوته بالليل حسن وجهه بالنهار وانما
اراد بذلك ثابت بن موسى لزهده وورعه فظن ثابت بن موسى انه روى الحديث مرفوعا بهذا
الاسناد فكان ثابت يحدث به عن شريك عن الاعمش الخ وليس لهذا الحديث اصل الا بهذا
الوجه وقوم كتبوا الحديث فبلغت كتبهم بانواع التلف فلما اشتغلوا عن الحديث حدثوا من كتب
غيرهم او من حفظهم على التخمين فسقطوا بذلك منهم عبد الله بن لهيعة الحضرمي على قدره لما احترق كتبه بمصر
ذهب حديثه فتخلط من حفظه وحدث بالمناكير فصار فيمن لا يحتج باحاديثه وكان احمد بن حنبل يقول
سماع ابن المبارك واقرانه الذين سمعوا من ابن لهيعة قبل وفاته بعشرين سنة صحيح لاجل احتراق
كتبه ومنهم جماعة وضعوا الاحاديث تقربا الى الملوك مثل غياث بن ابراهيم دخل على المهدي
بن المنصور وكان يعجبه الحمام الطيارة الواردة من الاماكن البعيدة فروى حديثا عن النبي صلى الله
عليه وسلم قال لا سبق الا في خف او حافر او نصل او جناح فامر له بعشرة الاف درهم فلما قام وخرج قال
المهدي اشهد ان قفاك قفا كذاب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ما قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم جناح ولكن هذا اراد ان يتقرب الينا يا غلام اذبح الحمام فذبح فقيل يا امير المؤمنين ما ذنب الحمام
من اجلهن كذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل لمامون بن احمد الهروي الا ترى الى الشافعي
والى من تبعه بخراسان فقال حدثنا احمد بن عبد الله حدثنا عبد الله بن معدان الازدي عن انس قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون في امتي رجل يقال له محمد بن ادريس اضر على امتي من ابليس
ويكون في امتي رجل يقال له ابو حنيفة هو سراج امتي وقال الشيخ عبد الحق الدهلوي عليه الرحمة عن تخريجه
الشيخ بعد ما رواه الجوزقاني عن انس وفي اسناده احمد الجويباري وراويه المامون السلمي وضعه احدهما
وحديث آخر عن انس ياتي بعدي رجل يقال له النعمان بن ثابت ويكنى ابا حنيفة ليحيين دين الله وسنتي
على يده من هذا القبيل هذا والله اعلم بحال عباده وفي تحفة الفكر عن بعض الكرامية والمتصوفة اباحة

الوضع في الترغيب والترهيب ونسب الشيخ عبد الحق الدهلوي رحمه الله تعالى إلى المبتدعة وهو الأليق لعنوانهم
والصوفية الصافية الأبرار دمروا على مثل هذا الوضع ولعل المنتسبين منهم الأغبياء منهم ولبس لهم يد
طولى في التصوف والاستعداد أن يكون هو الذي ينسب الاختلاق إلى عصمة نوح بن مريم فإنه روى الأحاديث
في فضائل القرآن بعنوان من قرأ سورة كذا إلى آخر القرآن فقيل له من أين لك هذه الأحاديث قال عن
عكرمة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم وقيل له إن كان إسناد أعلى أبانه إلى أبي بن كعب رضي الله تعالى عنه
وإذا ليس منهما أثر وأعلى اعتمد أبو عصمة فقال لما رأيت الناس اشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي محمد
بن إسحاق وتركوا تلاوة القرآن فوضعت تلك الأحاديث حسبة لله تعالى ليشتغلوا أحماء استغلوا به
إلى القرآن وقد اشتهرت تلك الأحاديث في التفاسير كالكشاف والبيضاوي والمدارك وغيرهما
ولذلك أجمع المحدثون على وضع الأحاديث المروية في فضائل سورة سورة بعنوان من قرأ كذا فله كذا قال
الشيخ عبد الحق الدهلوي مشايخنا الغيرة من المحدثين رضوان الله تعالى عليهم والله أعلم وهو خطأ أي إباحة
الوضع لأن تعمد الكذب خصوصا ما تعمده على رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم وسياق الكلام يدل على أنه المراد من
الكبائر ولذلك اتفقوا على تحريم رواية الحديث الموضوع إلا ببيانه وفيه سد باب أحد ما اشتهر من
الموضوع ولذلك جاز مع البيان وإلا فقد خرج عن الكذب كيف وكذب الكافر لا بد منه قال الشيخ
عبد الحق الدهلوي مع الحديث الموضوع حديث الراوي المطعون بالكذب وفي التجريد يحكم ... وإن لم
يكن في جميع الأحاديث المروية عنه متعمد الكذب ولا يقبل شيء من حديثه وإن صح حديث وإن كان
وقوع ذلك عنه في تمام عمره مرة وإن تاب بخلاف شاهد الزور وبعضهم كفروه وهو إفراط كالكفر وكما ب
أن يعلم أن الحكم بوضع كل حديثه على الأعم والأغلب فإن الكذوب قد يصدق لقوله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم
من حدث عني بحديث يرى أنه كذب فهو أحد الكاذبين رواه مسلم بزيادة على اللفظ المعلوم والجمهور و
الكاذبين على لفظ الجمع والتثنية وعلى التثنية يكون الكاذبان الراوي والمروي عنه والمقصود والله أعلم

والله اعلم ان ذلك الحديث على الكاذب من الذين شنّعا عليهم سببه قريش وبعث فدل على حرمة مطلق
الكذب الفاسد وقد ورد حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار وقد حكم بتواتره اخرجه البخاري
بطرق شتى مسئلة اذا اخبر بحضرته عليه السلام وعلى اله ولم ينكر عليه فالظاهر الصدق لا القطع
كما ظن وعليه قوم وذلك لانه ان كان كذبا لانكر عليه الا ان كان السكوت تقريرا على الحرام الذي
هو الكذب وهو محال قرينة لاحتمال انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم ما سمع ما اخبر في حضرته او ما فهم لاشتغاله
مع شيء او رأى تأخير الانكار الى وقت اخر لمصلحة او قد بينه من قبل مرة وكان ذلك معلوما
عند الحاضرين فاكتفى بذلك لان ما سوا رأى عدم افادته اي الانكار فانه معاند لا يسمع النصيحة فلا
حر ورد في تنبيهه وان كان دنيا ويحتمل انه لا يعلم حاله من الصدق والكذب ومع هذه الاحتمالات
لا يتعين التقرير فلا وصف قطع واما تجويز صغيرة فبعيد لخلاف العادة في البدائع وغيره لو قدر عدم
جميع تلك الاحتمالات فالصغيرة غير الخسيسة غير ممتنعة وقال المص ان هذا احتمال بعيد فانه
لا رتبة فانه خلاف العادة النبوية صلى الله عليه وعلى اله وسلم وخلاف العادة بعيد جدا اقتضا
لو كان صغيرة لاقترن به البيان من الله تعالى او من النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم والا
لوجب التأسي ولكن لا يخفى ان البيان لا يجب ان يقترن بل قد يتأخر فمن الجائز ان يتحقق في
ذلك الحال والكلام في السكوت في المجلس بل يفيد القطع بالصدق او لا فتأمل ثم قيل ان الاجماع
السكوتي حجة وهو ان يشتهر الفتوى ويسكت الباقون فسكوت النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم احرى
بان يكون دليلا على الصدق من دلالة سكوتهم على صدق المفتى به والجواب ان دلالة ذلك السكوت ظنية وكذا
يكون فيه مسئلة اذا اخبر عن محسوس كما على الاعم بما وغيرب بحضرة خلق كثير فيبلغ عدد التواتر فما سكتوا
عن تكذيبه ظن صدقه بالعادة لان الخلق الكثير لا يصبر جبلا عن انكشاف ما علمه الا عرف وكان عندهم مظنون الصدق
فيظن السامع كذلك وان لم يكن خبر غريب بل كان مما لو كان لعلموه ولا حامل على السكوت والامساك عن التكذيب

من خوف واشتغال ونحوهما مانع عن التكذيب فيفيد القطع بالعادة فان اختلاف الاغراض والدواعي يمتنع في العادة
المستمرة عن الامساك عن التكذيب فيما تواتر سكوتهم ولعل الاوضح والاوجه لفظ اشتراط ان السامعين
من مرور زمان طويل وفي التفصيل ان الخبر ان كان بحيث لو كان يعلموه والحامل على السكوت او لم يكن
كذلك بل يكون بحيث لا يعلمونه للغرابة او يحتمل ان لا يعلموه فالكان حامل على السكوت عن الانكشاف
فلا يدل على الصدق الا ان يكون المخبر مما يلوح عليه اثار الصدق فانه حينئذ يظن صدقه والا فان كذوبا فيظن
الكذب وان كان مستور الحال فيكون مشكوكا وقد مر من قبل مثل هذا مع ما له وعليه في اوائل البحث في تقسيم الخبر
وان لم يكن حامل فان كان كذوبا فلا يدل على الصدق وان لم يكن كذلك فيظن الصدق لان العادة عدم الامساك
فاذا امسكوا فظنوه صادقا مع ان اخبار كل مخبر سوى الكذوب يوجب ظنا فقد نابذا بالامساك وعلى هذا ان
ان يحمل عبارة الكتاب على قيود عرفت وكذلك في عبارة العضدي فالكان مما يحتمل ان لا يعلموه مثل خبر غريب
لا يقف عليه الا الافراد لم يدل على الصدق اصلا والله اعلم والمشهور في الكتب ذكر المسئلة الثانية القطعية

مسئلة اذا اجمع على حكم يوافق خبرا يدل على الصدق قطعا عند الكرخي وابي هاشم وابي عبد الله البصري
في جماعة والمراد الصدق السماعي والا فتوافق المجمع عليه المضمون الخبر مع قطعية صدقه يوجب صدق الموافق قطعا
بل صدقهما واحد قالوا والا اي وان لم يدل على الصدق بل كان كاذبا او يحتمل الكذب احتمل الاجماع الخطاء ضرورة
ان الخبر هو المجمع عليه واذ قبل احتمال الكذب فقبل احتمله المجمع عليه وهو الخطاء ومنعه غيرهم وهم الجمهور فقالوا لا يدل على صدق
الخبر قطعا لانه اي الاجماع على الحكم الموافق للخبر يفيد القطع بحقية ذلك الحكم المجمع عليه الذي لا يحتمل الكذب والخطاء
ولا يستلزم القطع لصدق السماع منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقد يرد ذلك لان افتاءهم على ذلك الحكم كلهم او
بعضهم بخبر آخر وعلى تقدير ان يكون افتاؤهم به فغايته ما يلزم ان يكون المفتى به حقا واما كونه مسموعا عنه صلى
الله عليه وعلى آله وسلم فلا وفيه انه ان كان مستند الاجماع هو هذا الخبر فقد تلقى المجمعون بالقبول فقد اجمعوا
على انه مسموع منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم فان الخبر بدون السماع ليس يصلح مستند الاجماع فالسماع لا يحتمل

لا يحتمل الخطاء فان قيل انهم تلقوه بالقبول ظنا فاجمعوا على ما هو مظنونه السماع وهو حق ولم يجمعوا على الثبوت
بالبت قلنا فعلى هذا ينبغي ان لا يكون الحكم مقطوعا به ايضا فانهم انما اجمعوا على حكم الخبر مظنونا فان الموجود في
اى مستندهم هو هذا الخبر الذي لا يفيد الا الظن وعلى هذا يقوى ما مر من ابن الصلاح رحمه الله تعالى فيلخص ان
الاجماع الكافي على قبول خبر من حيث خبر عن صاحب الوحي صلوات الله تعالى عليه وعلى آله لا يكون الا بعد ان يثبت الى المجمعين انه
يكون ثابتا قطعا كما علمه الكرخي وكشياعه والحاصل ان الدليل القاطع يتلقى اخبار العدول وان كانت ظنيات
هو مستند الاجماع على التلقي بقبول خبر ظني فالمنصوص بيانات ظنياه فانما الاجماع على مضمون ذلك القاطع
هو حق ثابت لا يحتمل الخطاء اصلا واذا عمل الكل بمقتضى هذا الدليل فتلقوا خبر عدل وهو عندهم مما يحتمل عدم الثبوت
بالقبول وتوطين الاذهان على صحة السماع صحة ظنية لا يلزم ان يكون السماع ثابتا قطعا وهذا مثل الشاهد
فان الدليل القاطع على قبول شهادتهما وانها صادقة صدقا راجحا لا مقطوعا به فاجمع اهل عصر على قبول الشهادة
لا يلزم ان يكون المشهود به صادقا قطعا والعبد في المحال المشهور شيئا من طرق الاذلية فتامل فيه والله اعلم

قبل من المقطوع خبر العلماء وما بين محتج به وما قبل الا انه اجماع على القبول وحاصل انه اختلف العلماء في حكم
فمنهم من يحتج بخبر على دعواه ومنهم من احتج به لعل اخر على دعواه التي الف لذلك وادى قال فذلك الخبر الذي يحتج
الاولون فهو اجماع على صحة الخبر فان الكل قبلوه اما قبول المحتجين فظاهر واما قبول المتاولين فلانه لولا
الصحيح عندهم لما اولوه بل يكرروا عليه فالاجماع لا يحتمل الخطاء وهو ضعيف اولا المعروف عنقريب ثانيا لان التاويل
بناء على القبول وبعلم بتصريح من المتاولين فلا يتاتى هذا الجواب قلنا ان المقصود ان الخبر الذي
اهل الاجماع بين الاحتجاج والتاويل لا يقتضى القطعية قطعا وهو حق وان قيل فلكن يحمل كلام هذا القائل هذا
الاحتمال قلت بعيد من العبارة بوجه وان لم يساعد عليه فكلام المصرح لا تساعده شبعة فيه فانه حال
الى ما سبق من مسئلة اذا اجمع على حكم الخ فانه عام لهذه الصورة والمقصود تبيين حال الاحتجاج والتاويل وانما
نزل القائل لظهور كلامه فيه فتدبر والله اعلم بعض الزيدية قالوا ببقاء النقل مع توفر الدواعي على

البطلان يدل على القطع بالصحة لان الدواعي اذا توفرت على الابطال ومع ذلك نقلوه لا بد من ان يكون النقل حقا
والا لم ينقلوا لان الدليل على بطلانه قائم وليس ما نحن فيه من الزيدية لشيء فانه خطأ ضرورة ان غاية بقاء النقل مع
مضادة ان يقوى به الظن واما القطع فكلا كيف وقد بقي نقل الموضوع والضعيف من الحديث
اذا انفرد واحد بما تتوفر الدواعي الى نقله اخبار بما تتوفر الدواعي الى نقله لاستغرابه او نحوه وفي سبب العلم مشاركة خلق
كثير نقطع بكذبه سواء كان ذلك الخبر دينيا او دنيويا فهذا ان وقع من صحابي رضوان الله تعالى عليه او من
مثله في سمة العدالة يحمل على محمل صحيح ان امكن كالنسيان والغلط مثلا والا فيلزم التكذيب وابطال العدالة ظنا
خلافا للشيعة زعموا ان النص الجلي في امامة امير المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه بعد رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم بحضرة من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فهو افتراء محض لنا العادة قاضية به لان الطبائع
مجبولة على اظهاره وتحيل العادة كتمانه مع توفر الدواعي كما لو انفرد مخبر بالخبر عن قتل الخطيب على المنبر بمشهد
من اهل المدينة فان ذلك المنبر والمراد من في المدينة والمقصد بمشهد جمع فالعادة حاكمة بكذبه قالوا الخوف
الشيعة فالحوامل على الكتمان لا يمكن ضبطها لكثرتها من مصلحة متعلقة بهولاء الكاتمين كالولاية والاستيلاء
والطمع والخوف والرهبة من عدو او ملك قاهر فيظن انه لو اخبر والمراد بهم المتهمون من الناس وكذلك
مما تعسر الاحصاء فالسكوت ساكت الى السكوت [illegible] الكثير عن الافشاء ساكت عن الدلالة على الكذب
المنفرد فان الانفراد مع سكوت الباقين انما كان يدل على الكذب عند انتفاء البواعث على الكتمان
وظهور قوة الحوامل على الافشاء قولكم العادة قاضية قلنا نعم ان لم يكن حامل على السكوت
كما في المثال المضروب وان كان فيه حامل فلا نسلم انه لا يقطع الكذب الا يرى انه لم ينقل النصارى
كلام عيسى عليه السلام وعلى نبينا وآله في المهد مع كونه وافر الدواعي على الافشاء فان قلت قد تواتر
حتى بلغنا فقد تقدم نقلهم الى ان تعنت قلنا بل علمنا باخبار الله تعالى الى حبيبه لا بالاخبار المتواترة ونقل انشقاق
القمر وتسبيح الحصى والطعام وحنين الجذع ومجيء الشجرة وتسليم الحجر والغزالة وكثير من الغزوات المختلفة احادا

احاد اعن جابر رض ان اهل مكة سالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يريهم اية فاراهم القمر شقين حتى
راوا حراء بينهما رواه البخاري ومسلم وعن ابن مسعود قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
فرقتين فرقة فوق الجبل وفرقة دونه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشهدوا رواه الشيخان
وفي [...]ان الانوار لشيخنا الكامل قدوة العلماء والعرفاء رضي الله تعالى عنه ومنها تسبيح الحصى في كفه ووضعه
في كف ابي بكر ثم عمر ثم عثمان فسبح وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه كنا نعد الايات بركة وانتم
تعدونها تخويفا كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فقل الماء فقال اطلبوا فضلة من ماء فجاؤوا
باناء فيه ماء قليل فادخل يده في الاناء ثم قال حي على الطهور المبارك والبركة من الله ولقد رايت الماء
ينبع من بين اصابع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يؤكل رواه البخاري
وعن جابر رض قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خطب استند الى جذع نخلة من سواري المسجد فلما
صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبي صلى الله
عليه وسلم حتى اخذها فضمها اليه فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت قال بكت على ما
كانت تسمع من الذكر رواه البخاري رح وعن امير المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه قال كنت مع النبي
صلى الله عليه وسلم بمكة فخرجنا في بعض نواحيها فما استقبله جبل ولا شجر الا وهو يقول السلام عليك يا رسول
وعن ابن عمر رض الله تعالى عنهما
الله رواه الترمذي والدارمي رحمهما الله تعالى عنهما كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فاقبل اعرابي
فلما دنا قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده
ورسوله قال ومن يشهد على ما تقول قال هذه السلمة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو
بشاطئ الوادي فاقبلت تخد الارض حتى قامت بين يديه فاستشهدها ثلاثا فشهدت
ثلاثا انه كما قال ثم رجعت الى منبتها رواه الدارمي رح والقنوت كالاقامة مثناة او فرادى ورفع اليدين
عند كل تكبيرة او عدم الرفع والتيمم الى الرسغ او الذراعين مثلا والجواب ان شمول حامل الكل الا افاضه و

الا وان في كل زمان وكل مكان منتف عادة واذا انتفى فلا باعث على الكتمان وقد توفر الدواعي فيجب ان ينقل
واحد من المشاركين في مشاهدة الخبر والكلام في العلم العادي واما كلام عيسى في المهد عليه السلام وعلى
نبينا وعلى آله والمعجزات المذكورة فلو كثر مشاهدوها لتواترت كما قيل في الانشقاق والحنين قال
نعم الصحيح عندنا في الجواب انهما متواتران كما في التفسير قال قلت قال تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر
الآية وهو متواتر فلا وجه لما حكموا به احادية الانشقاق قلت لعلهم حكموا الآية الاخروية على خلاف ما اراد
المفسرون وهو الذي تقتضيه السياق لظاهره ولئن لم يحملوا على القيامة بل على الآن فليس لهما في
فلا نقل له تواترا ولئن تنزل فنقول المراد باحادية نقله من حيث القضية كسائر المعجزات لكنه
غير نافع فان النقل في نقل القرآن اذ تواتر فتحقق ح مما نحن فيه من انفراد الواحد مع انه اخبر عن نقل ما
نقول في اخفاء اعظم المعجزات في الآن وان لم يكثر مشاهدوها ففيه محل النزاع فانه انفراد الواحد من
المشاهدين الكثيرين وحاصل الجواب منع انها من محل النزاع فان المعجزات ان كانت بحضرة خلق
كثير فالعادة تقتضي نقلها واشاعة فليس في انفراد الواحد من بينهم في شيء وهو المتنازع فيه وان بحضرة
واحد واثنين مثلا فليس مثل الفا ويمكن ان يحرر بان المشاهدين ليسوا كثيرين والانقلت كثيرة كما تقتضيه
العادة وقد قلتم انها احاد فليس مشاهدوها خلقا كثيرا فليس مما نحن فيه وعلى التقديرين فقضى دفع لما اورده
العلامة الشيرازي رحمه الله تعالى من انه لا معنى للترديد القائل بالنقل القطعي على تقدير والاحادي على آخر
فانه ان كان واقعا انتفى احدهما فقط فافهم والاظهر في كلام عيسى عليه السلام وعلى نبينا وآله الطاهرين
انه ان كان في المهد صغيرا لم يحضره جماعة بل احاد من اهل الدين امنت بحملها اليهم ولئن سلم
فقد نقل لكن لكنه لم يبق بعد لانه حدث لهم رأي في ذلك لانه تكلم في المهد انه عبد الله اتاني الله
الكتاب وقد زعموا الالوهية فيه وبنوته لله تعالى فلا بد لهم من الاخفاء واما المعجزات سوى الحنين والانشقاق
فالحاضرون احاد كما تقتضيه الرواية وتوفر الدواعي انما تقتضي الشهرة وهي متحققة للاعربة ولكن القطع

ولئن القطع فلان امر النبوة قد استقر على مقره وقوي الانقياد للاسلام وكثر المنقادون العارفون
بالاسرار الالهية فلا حاجة الى النقل تفصيلا بل الذي لا بد منه هو اشتهار ان رسول الله صلى الله عليه وعلى
اله وسلم اظهر ما اعجز المعاندين حتى انقادوا او قاتلوا بما قاتلوا والقى المتصفون السلم والنصفة بين
يديه صلى الله عليه وعلى اله وسلم والله اعلم على ان القران معجز يغني لانا لا نسلم ان المعجزات المذكورة مما يتوفر
الدواعي على نقله فان النقل انما هو ليشتهر بين الناس ليتوصلوا بها الى الفوز بالسعادة وهو حاصل باعظم
المعجزات الباقي كما هو يتحدى كل احد الى الابد المشاهد لهم قيل في حواشي الفاضل مرزاجان رحمه الله تعالى
التحقيق ان اعجازه اي اعجاز القران لكمال البلاغة الذي لا يقدر احد على اتيان مثلها ممن لم يطلع في
امر البلاغة وقد ظهر على يد الامي فلا يعلمه الا الافراد من البلغاء الذين لم يوجد الا في كل عصر وان وجدوا
في عصر فلا شبهة في انهم اقل قليل فلا ينفع في حق العامة فلا يظهر اعجازه فكون القران مستمر الايام يغني
عن ذكر تلك المعجزات فان اعجازها ظاهر فان كونها خوارق العادة بينة بخلاف القران كما علمت
اقول البلاغة صفة لازمة للقران فما دام القران موجودا معجز لان وجه الاعجاز مصاحب وكونه لا يطلع عليه
الا الافراد والمهرة غير مضر فان العلم الاجمالي بانه على اسلوب خارج عن طوق البشر كاف في
تصديق اعجازه واما العلم التفصيلي المتعلق بجهات البلاغة التي هي في اعلى الطبقة فمما به
ليس من الضروريات وفي ذكر المعجز الموجود كفاية لا ريب عن المعجزات كما لا يخفى والفروع
فليس كل واحد منها مما يتوفر الدواعي على نقله مطلقا وحاصله ان الفروع المنقولة والواجبات
والمستحبات والمحرمات والمستحبات لا تتوفر الدواعي على نقلها فان العبادات المفوضة من الله تعالى
يحصل بدونها في جارحة على الخفي فيه واما الواجبات والمحرمات فهي على قسمين الاول ما يكثر وقوعه وفيه عموم ما به
لا بد من الشهرة كما هو المذهب فيما يتكرر ويعم به البلوى فلا يكون مما يخفى فيه الصفا فانه انفراد الواحد من بين المشتاقين
الكثيرين والانقطاع يكذب به البتة ويحمله على محمل صحيح كالمعروف وفي الثاني ان الاكثر وقوعه ولا ريبة

في ذاته ليس مما تتوفر الدواعي على نقله كالطهارة من القهقهة في خلال الصلوة فقد تبين ان قوله واما
الفروع الى وبعد فرد غير عرفان المذهب فيما يعم به البلوى لا تقبل في الوجوب بدون ان يشتهر او تتلقاه
الامة بالقبول وهو بظاهره اعم من ان يكون من شأنه كثيرا وان يكون منفردا او اشتهر منه او تلقاه
الامة ولا شبهة في ان ما نحن فيه من الفروع كالجهر بالتسمية مثلا كان بمحضر من الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم فقد صدق عليها انها اشتهرت وما يعم فيه البلوى عند الاشتهار يقبل فيتحقق هذه الشهرة
لا يخرج عن المتنازع فيه فالاولى ان يقال ان الفروع المتضمنة للوجوب والحرمة الكائنة مما يكثر ويعم
به البلوى او وقعت بمحضر من الجماعة فهي مقبولة بشهرة لا التواتر او الا فليس مما يتوفر الدواعي فكان
اذا بلغ الرواة الكثيرة فلا يخفى فثم اختلاف قلت ان العقل من الطرفين في حد الكثرة والترجيح
من الاثنين فكل رجح بما وقع عنده ثم انه لا يبعد ان يكون الاشتهار النقل ليعلم من لا يعلم وذلك فيما
لا يكون منتشر الفعل كالاذان والاقامة فانهما حين شرعا فقد تعلم الناس بالتأذين والاقامة سلفا عن ربما كان
خلف الى هذا الان فلا حاجة الى النقل والله اعلم خبر الواحد فيما يتكرر وقوعه كثيرا او يعم به
البلوى اى يكثر الابتلاء به ويحتاج اليه الناس كلهم احتياجا شديدا كخبر ابى مسعود رضى الله تعالى عنه في مس الذكر
انه ينقض الوضوء على ما رواه مالك واحمد في اخرين عن بسرة بنت صفوان قالت قال رسول الله صلى الله
عليه وعلى اله وسلم اذا مس احدكم ذكره فليتوضأ ومثله عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه صلى الله عليه وعلى اله
وسلم اذا افضى احدكم بيده الى ذكره ليس بينه وبينها شئ فليتوضأ رواه الشافعى والدارقطنى لا يثبت
الوجوب دون اشتهار او تلقى الامة بالقبول كحديث التقاء الختانين عن ام المومنين عائشة رضى الله
تعالى عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل فعلته انا ورسول الله
فاغتسلنا رواه الترمذى وابن ماجه وفى رواية احمد ومسلم عن ابى موسى الاشعرى عنها رضى
الله تعالى عنهم اذا جلس الرجل بين شعبها الاربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل وقد قبلته الامة

وقد قبلته الامة حتى اوجبوا الغسل بالايلاج بدون الانزال وبه افتت ام المؤمنين وتابعها الكل حتى
عند علماء الحنفية ومنهم ابو الحسن الكرخي وفيه ايماء الى ان ما في العضدي من النسبة الى بعض الحنفية
لا يخلو عن شيء وفي التصريح بان الكرخي منهم اشارة الى ضعف ما ظن من انه من الاكثر وتصوير المسئلة
في المشهور ان خبر الواحد فيما تعم البلوى غير مقبول مع انهم قبلوه في كثير من المواضع كما يستعلم مشاكلها
للشيخ ابن همام في تحريره بما لا يرد عليه ذلك كما ستسمع والحاصل ان الخبر الدال على الوجوب فيما يكثر
الحاجة ويتكرر غير مقبول الا ان يكون مشهورا او تلقاه الامة بالقبول عندهم ثم الظاهر ان هذا
التحرير تحرير لمقصود المشايخ رحمهم الله تعالى في هذه المسئلة ويدل عليه الاجوبة عن شبه المخالفين فانها
كانت على مذهب المشايخ رحمهم الله تعالى فعلى هذا ما وقع في بعض شروح البزدوي من حديث
رفع اليدين عند التكبيرات ونحوه مما لا يفيد الا الاستحباب غير موضح وما فيه ايضا من السؤال بان خبر الوتر
والمضمضة والاستنشاق في الغسل مقبول عندنا مع انه مما يعم به البلوى ويستوي فيه العام والخاص
ثم الجواب بان عموم الابتلاء في اصل فعل الوتر وفعل المضمضة والاستنشاق لا في ثبوت الوجوب اذ هو قد
خفي على البعض دون الاخر ونحن قبلنا خبر الواحد في اثبات الوجوب واما اصل فعلها فقد ثبت بالنقل
المستفيض المشهور انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم فعلها غير متجه هذا ولكن ما وقع في كلام بعض منا
ان الجمهور من القدماء على القبول وهو الاظهر فيما ليس بفرض ويحتمل ان يكون مختار النفي فيكون مذهبا
ثالثا والاجوبة من عند نفسه وفيه ما لا يخفى من الكلفة خلافا للاكثر فانهم يقبلونه مطلقا لنا لو صح ذلك
لادى الى بطلان صلوة الاكثر بيانه انه لو قيل يقبل في الصلوة ايضا ولو قيل فيها لادى الى
بطلان صلوة الاكثرين لان منها ما يتضمن شرطها كحديث التوضئ من مس الذكر ومنه ما هو متضمن لما هو
داخل فيها كقراءة الفاتحة مثلا فمن لم يتلقاه بالقبول وهو الاكثر فان المفروض ان الواحد
او الاثنان منفرد به وهو اي بطلان صلوة الاكثر معلوم البطلان فان قيل ان الملازمة ممنوع فانه من الجائز

ان يكون في غير الصلوة مقبولا لا في الصلوة لهذا اللزوم فلا يطلب قلنا لعل مجادله فان كونه خبر العدل يقتضي
ان يكون مقبولا في الكل ولم ينظر الا التكرر وعموم البلوى وهو في السواء في الصلوة وغيرها فان منع منع في
الكل والا فلا في الكل والمناقشة فيه مجال وغيره وعذره فان الشهرة والتلقي على قسمين ان يكون ذلك
الخبر في زمن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم متلقى الواحد او الاثنين مثلا ثم اشتهر او تلقاه الامة فعلى هذا يلزم
بطلان صلوة الاكثر الى حين الاشتهار والتلقي وان يكون في ذلك الزمن مشهورا فلا يلزم فلا بد من ان يراد بهذا التشنيع
وايضا ان الشاذ والنادر في ذلك الزمن سيعد من ان يشتهر بعد او يتلقاه الامة فانه اذا وصل واحد لا نقبله لانه
خبر الواحد في عموم البلوى وهكذا الاخر فكيف ان وصل جماعة دفعة لم نقبلوه لذلك فما مخرج الحاصل ان ذلك الخبر
لا يكون مقبولا الا ان يكون مشهورا في زمن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم او متلقى بالقبول وعلى هذا يجب
ان لا نقبل الحديث المشهور الذي هو مصطلح الحنفية في عموم البلوى وهو مخالف لظاهر ما هم عليه فانهم
يقبلون المشهور مطلقا كما يلوح من موضوعه وقد اشار اليه ايضا بعض مشايخنا رضوان الله تعالى عليهم في شرح
المنار الا ان يلتزم ويصرف الظواهر واشارة ذلك البعض بالنظر الى ظاهر ذلك الاطلاق والله اعلم وبعد اللتيا
والتي ان الاشتهار الى الكل واكثر الخلق يثبت شيئا فشيئا فحين لم يبلغ الى من في خارج المدينة او
الى بعضهم يبطل صلوتهم والعذر الغير مسموع ان صلوة الاكثر كانت متضمنة للفاتحة والبسملة وكانوا متوضئين
من الاحداث ولا شبهة في انه انما يبطل اذا مسوا الا انه لعله غير حاصل ولم يتوضئوا بعد واكتفوا بالوضوء السابق
ولعله نادر فان الظاهر ان المس انما يكون حالة الحدث الصغير او الكبير وبعد ذلك يتوضئون ان قيل
يبطل بالنظر الى القبول قلت بطلان اللازم ح فلا شبهة ان هذا الدليل غير تام ولذلك لم يورده
الحنفية رحمهم الله تعالى وانما اورده الشافعية من قبلهم كما في العضدي على ما يوافق طورهم على ما هو الشائع
الله تعالى وما في شرح المختصر من ان ابطال الصلوة يكون فيمن بلغه خاصة لا في حق من لم يبلغه الصلوة الى الارض
ثم فاقول ذلك منع فيه لما تقرر ان الحكم اذا بلغ الى المكلف في جميع الجمع الفا فاهذا وجد في النسخة التي

في النسخ التي وصلت الينا ولا شبهة في انه من سهو من الناسخ والمقصود ان الحكم اذا بلغ واحدا فقد
بلغ الجميع حكما فغيبنا نحن قد بلغ ذلك الواحد بناء على روايته فلو كان هذا البلوغ حقا معتبرا لا فقد بلغ الكل
فيكون صلوة الاكثرين الذين لم يبلغهم باطلة وهو الملازمة واستدل بجريان العادة تقضي في مثله اي
مثل هذا الخبر الذي في عموم البلوى والتكرر والمقصود ان العادة فيه فهو مثل قولهم مثلك لا يبخل
بالانفراد اي الكثر قال شمس الائمة القول بانه صلى الله عليه وسلم خصها اي بسرة بنت صفوان
الرواية لحديث وجوب التوضي من مس الذكر كما قد بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم مع شدة حاجتهم اليه شبه المحال واذا انفرادا الراوي بذلك الخبر
استلزم ان لم يلق الا الكثير فهو خلاف العادة وهو لفظ في العضدي ان قضاء العادة متواترة فان قيل
لو صح لوجب عليه السلام ان يلقي الى عدد التواتر لئلا يؤدي الى بطلان صلوة اكثر الناس كالبيع والنكاح و
الطلاق قلت لا نم الوجوب وابطال الصلوة في من لم يبلغه واما البيع واخواته فقد اتفقه التواتر وان
لم يجب اذ كان مكلفا باشاعة خاصة دون غيره وليس ذلك من العادة في شيء ولعله ان من لم
يبلغه ان بطل صلوته في نفس الامر كالمجتهد المخاطي لكنه ليس بعارض ولا مواخذة عليه فلا مضايقة في مثل هذا
البطلان فانه شبيهها في كثير من الصور فبطلان التالي ممنوع ورد هذا الاستدلال بالمنع اي لا نم منع قضاء العادة
اذ اللازم لعموم البلوى والتكرر العلم بما ورد فيه ويكفي فيه رواية البعض مع تقرير الآخرين وحاصله ان
شدة الحاجة اليه مع التكرر انما يقتضي ان يكون ذلك الخبر شائعا فيما بينهم وهو يحصل بان يبلغه رسول
الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم الى واحد وعلم الباقون بروايته لانه عدل لا يكذب بحضرة النبي صلى الله
عليه وعلى اله وسلم ثم روى واحد منهم مع تقرير الاخرين فيحصل لغيرهم وهكذا او لا يجب التواتر ولا الاتفاق لانه صلى
الله عليه وعلى اله وسلم بقضاء العادة ثم سواء اريد بالاتفاق القاء رسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم وكما يقتضيه
كلام شمس الائمة او القاء الراوي الى الكثير وعلى التقديرين لا نقبل المشهور فيما يعم البلوى لانه لا يتصور كما لا يخفى

والتحقيق على ما في التحرير ان العادة قاضية بتفتيش المتدينين وبحثهم عن احكام ما اشتهرت حاجتهم اليه لكثرة وقوعه
وهو يقتضي ان يبلغ الكثير لا ان يختص بواحد او اثنين فلا بد من ان يشتهر الرواية لو تلقاه الامة بالقبول
وعدم الخلاف او روي فيدور بين ان يعلم انه خطاء او منسوخ سواء كانت الشهرة بالتواتر او من القاه رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم او بغيرهما وهو الذي يشهد به الوجدان المنصف وعليه اخرنا فلا يبعد ان يرجع الدليل
الى ما ذكرنا والعضدي حيث قال قبل ان على ما تقدم فان هذه الامور لما احتيج اليها لا تصح الصلوة مثلا وقد
احتاج الكل اليه فلا ينبغي ان يختفي حتى لم يعلم الا واحد او اثنان وبقي الجماعة في الجهالة وبطلان الصلوة في نفس الامر
المعذورين اللهم الا اذا دعت الضرورة كما هو من بعض المدينة المنورة صانها الله تعالى ابد الآباد فانه لا يبعد الا
بمرور زمان واما القدر المكلف المتعارف فلا ينبغي ان يهمل مع انهم فاحصون باجمعهم فالله اعلم وان اكثر
قالوا اولا لو لم يكن ذلك الخبر مقبولا لما قبله الامة في تفاصيل الصلوة وقد قبلته الامة في تفاصيل الصلوة
من وجوب غسلها وجواز حجها الشروط كغسل اليدين قبل ادخالهما في الاناء ورفعهما عند التكبيرات فان الحاجة
فيها شديدة مثل الحاجة الى التوضي من مس الذكر قلنا ان ثبت تلك التفاصيل من السنن والمستحبات
او المراد ضد الواجب فيشمل المستحب كغسل اليدين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا استيقظ
احدكم من نومه فلا يغمس يديه في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده
رواه الشيخان وفيه التحريض على غسل الواحدة ولكن علم من الاحاديث الاخر غسلهما ورفعهما وكذا رفع
اليدين مع غير تكبيرة الافتتاح عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يرفع
يديه حذو منكبيه اذا افتتح الصلوة واذا كبر للركوع واذا رفع رأسه من الركوع رفعهما كذلك وقال سمع الله لمن
حمده ربنا لك الحمد وكان لا يفعل ذلك في السجود رواه الشيخان رحمهما الله تعالى فلا نزاع في تلك التفاصيل فان
النزاع فيما تعم البلوى وعلى البلوى في المستحب فان عموم البلوى احتياج الكل وهذا في ترك خبر الواحد مسئلة
فلا حاجة كذلك وان ثبت فقل ان التنازع فيما يثبت الوجوب ويكون في طرف النفي فالثابت الاستحباب.

الا استحباب تكبيس لو كم اخص من الالزام علينا كما لا يخفى فايراد النبي الذي ذلك نقضا علينا على مفعول عن وانما
او كانت تلك التفاصيل من الاركان الاجماعية كالقيام والقعود ومثل انقطاع ثبوتها عندنا بدليل
من الكتاب او السنة او الاجماع بل بنقل مما تقارب احاد دامع تكرره وعموم البلوى او الخلافية اي او كانت
التفاصيل من الاركان الخلافية بيننا وبينهم كقراءة الفاتحة وقدر السورة في الصحيحين لا صلوة لمن لم يقرأ
بفاتحة فان اشتهر او تلقى بالقبول من الامة فقلنا بالوجوب اي فقلناه وعملنا بمقتضى دلالته فلا
كلام علينا الفا وفيه نظر فان الفاتحة واجب عندنا لا تفوت الصلوة بتركها فلا نحمل بمقتضى الحديث فانه
تفوت الصلوة بدونها والجواب ان الحديث ما ترك لا لاجل انه فيما يعم البلوى مع وحدة الراوي بل لانه يعارض
النص القطعي قال تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن والحديث دونه في الرتبة فانه خبر الواحد ولكن
لما كان مقتضاه ادنى الوجوب وفوت الصلوة بدونها والثاني معارض للكتاب فلا يثبت بقي
الاول ثابتا وفيه ان لا معنى لذلك الحديث الا لزومها للصلوة فان انتفى على فقد انتفى معارضا والا بان
يحمل على انتفاء الكمال فاين القول بالوجوب منه على انه اذا اشتهر او تلقى فقد صار متواترا سكوتيا او
حقيقيا او خبرا مشهورا او متواترا على الكتاب يجوز الزيادة وان لم يشتهر او تلقى بالقبول فمحل النزاع فلا
يثبت به الوجوب فلا ينتهض حجة علينا وكذا المقدمات الخارجة من الصلوة ان كانت من السنن
والمندوبات كغسل اليدين قبل الادخال في الاناء فخارج عن النزاع فيه وان كانت من الواجبات
فان اشتهرت او تلقيت فنعمل بها والا فهي محل النزاع فلا تنتهض حجة وقالوا انا نعلم السنة وا
علامة الاصل فانكم قبلتموه في القصد والقهقهة مع الزام علينا قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم الوضوء
من كل دم سائل رواه الدارقطني وابن عدي قال الدارقطني ان عمر بن عبد العزيز قد روى الحديث
عن تميم الداري ولم يره ولم يسمع منه ومن رواته يزيد بن خالد ويزيد بن محمد مجهولان والجواب بان غايته انه ضعيف
الا الاول انه مرسل وهو مقبول عندنا وقد اختلف في جهالتهما والاثبات فاض وقال صلى الله عليه وعلى آله

وسلم من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلوة رواه ابو حنيفة رح قلنا ذلك خارج عن القياس فيقتصر

القصد والقهقهة في الصلوة ليس مما يتكرر ويعم الناس بل من الحوادث النادرة حتى تشتد الحاجة فان

الاشتداد بكثرة الوقوع وعموم الناس واذ ليس شيء منهما فلا شدة حاجة وهو محل النزاع ولقائل ان

يقول ان القصد بخصوصه كذلك وليس الكلام فيه بل خروج من غير السبيلين ولا شبهة في انه ليس بنادر

ثم يحتاج الى حكمه الكل فان الرعاف مالي كام ونحوه وخروج الدم بالسواك ونحوه والفتاح فم الجدري

وامثال القصد والحجامة من النواقض يتفاوت خروج الدم من غير السبيلين ولم يجاوزه ويختص بواحد

بعد واحد ولا عذر الا بالتزام ما التزموه وفيما ياول هذا قال الشيخ ابن همام بعد ذكر ما من حديث تفاصيل

الصلوة ان ما يعم به البلوى فعل او حال يكثر تكرره لوجوب شيء كالبول والمس والقصد والقهقهة ليس ضرورة

فلا تتجه ايجاب الحنفية السورة مع الخلاف قال صاحب التيسير انه يعتبر في الاعتبار كثرة التكرر للعقل سببا

للوجوب بان يكون وجود ذلك علة لوجوب امر عليهم كوجوب الوضوء بالمس والبول مثلا فانه تشتد الحاجة

الى الاستعلام والمراد بالخلاف كون وجوب السورة مختلفا فيه بحسب الادلة وتكرر السورة ليس سببا

لوجوب امر حتى يدخل فيما يعم به البلوى على ان وجوب الفاتحة مختلف فيه فمن لم يقل به وهو الاكثر حمل الحديث

على القدر صحة على نفي الكمال فلم يكن هناك شدة حاجة يحتمل العادة عدم الاستعلام فليس مما يعم به البلوى

وانت لا يذهب عليك ان مراده عدم قبول مثل هذا الخبر على ان حاجة الكل ماسة به فلا بد ان يبلغ

الى الكثير كما مر وقد اشير اليه في البزدوي وكلام شارح كلامه كالتحقيق وغيره وليس بخصوصه علته

لا ان محتاج اليه محل كما لا يخفى وعلى هذا فقراءة السورة ان كانت واجبة كما يقتضيه الحديث فهي

مما يعم به البلوى مع تكرره فيكون مما تشتد اليه الحاجة جدا على انه اذا لم يكن قراءة السورة من عموم البلوى

فلا يصح عدم اتجاه ايجابها ولو كان انتفاء عموم البلوى موجبا لانتفاء الوجوب لكان مستوجبا له

فهو كما ترى فلعلك وجوبها بدليل موجب له بعد توجه هذا الكلام ان كان في ايجابها كونها من عموم البلوى

من عموم البلوى اذا اشتهر او تلقته بالقبول ويثبت الوجوب فالحاصل انهم يثبتون ايجابها لكن بحديث هو خبر
واحد في عموم البلوى فينبغي ان يثبتونه به فيجاب بانه اشتهر او تلقي بالقبول فيتجه ان هذا الاعتذار
في غير موضعه فانه ليس من عموم البلوى فلا يتجه الا ايجاب بناء عليه والخلاصة ان الجواب عن دليل القائل
بحديث قبول الامة بما صحيح الصلوة له وجه في نحو الفاتحة ولا وجه له في ايجاب السورة وانت تعلم
انه غاية التكلف غير متجه فان المجيب له ان يقول انه من عموم البلوى مع الاشتهار فلا وجه للدليل
فانا نقبل في مثله الا ان لا يكون من عموم البلوى فلا وجه له ايضا وهو ظاهر وقال صاحب التقرير فلا يتجه
الجاء السورة مع الخلاف في قبول حديثها وعدم اشتهارها بل وفي صحته ايضا مع انه مما يعم به البلوى
والحديث قوله عليه وعلى اله وسلم لا صلوة لمن لم يقرأ في كل ركعة بالحمد وسورة في فريضة وغيرها وحاصله
انه متعلق بما سبق من ان ما يعم به البلوى اى يحتاج اليه الكل حاجة متأكدة مع كثرة تكرار لا يثبت
وجوبه بدون ان يشتهر او يتلقى بالقبول من الامة مع انه عرف التحرير من قبل في تقرير الدليل ان مثله
يبعد من الخلاف كما مر سابقا وعلى هذا الوجه لما في التسليم لم يتعرض صاحب التقرير بما يناط الكلام
ووجه تفريع عدم اتجاه ايجاب السورة على ما في قبله فان الحديث مختلف في قبوله وصحته كيف يكون كون ص
منشأ الاعتراض على الحنفية وقد اثبتوا الوجوب بخبر الواحد فيما يعم به البلوى مع كثرة التكرار
للكل هذا وعلى هذا فيما وقع منه رحمه الله تعالى من حديث سعيته (?) بكثرة الوقوع سببا لوجوب
شيء على ضرب من التسامح فان مقصوده رحمه الله تعالى وقع المفسدة بنحو القصد فتامل ولا تغفل
والله اعلم وقالوا انا نقبل فيه القياس اى في ما يعم به البلوى فهو يرد شئ اى ورد الخبر منزلة فانا
ان نقبل ولا نقبل هو اعلى منه منزلة من حيث الحجية وحاصله انه لو لم نقبل لم نقبل القياس او كما
نقبل القياس نقبل والقائل الظن او المقدم حتى قلنا القياس يوجب الظن بخلاف خبر الواحد فيما
يعم به البلوى الا اذا اشتهر او لم يخالف في تلقي الامة بالقبول والحاصل منع الملازمة وانما

يصح لو كان عدم القبول مبنيا على عدم افادة العلم ولكنه ليس كذلك بل عدم القبول لانه ظن او يعلم عدم ثبوته فلا
يصلح دليلا لانه فرع الثبوت واما اذا كان كذلك فلا يفيد الظن بالمدلول بخلاف القياس فانه حجة من حجج الشرع
مفيدة للظن بالمطلوب وبعد هذا فيمنع كون القياس اقوى منه بل هو راجح فانه مشتمل على شرائطه واما ذلك الخبر
فالدليل قائم على انقطاعه كما في الافراد واحد من بين المشاهير ولو صح هذا الدليل لزم ان تقبل ذلك الخبر
ايضا فان القياس تقبل فيه وهو دونه والاصل ان يستفيض بالخبر المنقول من طرق العدول ولا يوقف فيه تصور
لكن الدليل من خارج قد قام على الانقطاع من حيث ندرته لكونه مخالفا للنقل والوجود فلا اجماع عليه فيكون منقطعا
او منسوخا او مصروفا عن الظاهر والقياس تقبل في معارضه مع انه دونه فالاهم له ان يتصدى لابطال ما ذكر في دليل
الانقطاع فنقول ان الذي يكثر وقوعه ويحتاج اليه الكل حاجة متاكدة لو ظهر وجوبه بالقياس لما خفي على السلف فان
ذلك يوجب ان يتفرد بحث عن احكام المذهبون حتى يظهر حكمه ويعرف لان الكل يحتفي بالكل فعلم هذا فاما لا جهة العقل لا لزوم
يقبل لم يقبل القياس حتى لان ما لا يوجب القطع القياس واذا لم يوجب القطع القياس فلا يوجب القطع الخبر
فما ذكرتموه في اثبات الانقطاع غير تام واذ هو حجة لزم قبوله واليه اشير بقوله وقد يقال في بعض نسخ التحرير
عموم البلوى تقتضي عادة بسبق موقف حكمه على القياس منع لبطلان التالي اي منع قبول القياس فان القياس بالنظر
الى ذاته ولنفسه ذلك الحكم ولا جاز قبوله ولكن الدليل قد قام من خارج على انقطاعه فان العادة قاضية بسبق
موقف حكمه على تصوير المجتهد اياه واذا لم يعرف من قبل فلا حكم فالقياس في غير موضعه اقول لا تكليف الا بعد ظهور
الرأي فلا حاجة قبل الكلف الى الاباحة الاصلية وما صدر الى سبق موقفه على تصور المجتهد غير لازم فان الاباحة
الاصلية ثابتة فلا حرج في تكثير وقوعه فانه يعمل بمقتضى الاباحة ولا ضرورة ملجئة الى معرفته فلا حاجة نعم
لو كان التكليف قبل ظهور التصوير فلا بد من الفحص فيلزم سبق المعرفة ولكن التكليف قبله فلا يلزم معرفته
بخلاف الخبر فانه يلزم بطلان صلوة الاكثر كما قدم فهذا الكلام لو اورد على الجواب الفارق بان القياس
يوجب الظن فيقبل بخلاف الخبر فان الظن بعدم ثبوته فلا يثبت فلا يورث الظن وتوجيهه على ما مر ان مدار عدم

ان مدار عدم قبول الخبر المذكور ان العادة قاضية بحيث المنفرد بمثل ما شاهدت حاجتهم الى الكثرة
تكرره عليهم وبالتفاته الى الكثير دون تخصيص الواحد او الاثنين ويلزم شهرة الرواية والقبول وعدم الاختلاف بينهم
او ادروي وهو بعينه متحقق في القياس فيجب الا القبل فهو بالحقيقة اثبات للملازمة والاشارة في التحرير
يمكن منع ثبوته بالقياس لاقتضاء الدليل سبق موجب فيسقط عنهما المنع بابداء الفارق فلا يتجه الى الكلام
المصرح ولا ضير فان المصرح لا يرى ذلك المدار ولو تنزل فنقول ان المدار هو مجموع الفحص والالتفات الى
الكثير الخ ولا يخفى ما فيه والحق ان الفحص غير لازم لانتفاء التكليف من قبل وافضاؤه على بطلان التالي كما في التحرير
فلا ينفع بما ذكره رح لان ابطال السند لا يبطل المنع مع ان السند لا يبطل فان حاصله ان منشأ عدم قبول الخبر
المذكور الذي ذكره موجود في القياس فهما سيان فلا يقبلان مع ان ذلك الفارق الفائت في القياس
فانه مظهر ما لوجوبه من قبل فيبطل تلوة الاكثر وان لم يأتوا والاصلح في الفرق الاكتفاء بقضاء العادة
في الاتفاق على التفصيل الذي ذكره وهو لا يوجد في القياس فان الاتفاق ان وجب فسيتبع البحث والتفتيش وهو
غير لازم والله اعلم ـــ التعبد بخبر الواحد العدل اي ايجاب الشارع العمل بمقتضاه جائز عقلا خلافا للجبائي
وفي التحرير خلافا لشرذمة لنا اقول انه اي التعبد بخبر العدل الواحد ايجاب العمل بالراجح فهو واضح وهو معقول
فالتعبد معقول ويؤيده ايجاب العمل بالمتواتر غير المحكم المتضح الدلالة كالظواهر مثلا وبالقياس واستدل الجمهور
بانه لا يلزم من فرض وقوعه محال بديهة ولا بالاستلزام ووقوعه محالا فهو جائز عقلا وهذا فيه من الضعف
فان الصغرى لا يساعد عليها المخالف كما يظهر من دليله والجواب ان عدم مساعدته لا يضرنا فانه مصادمة للبديهة
فان جريفيه محتار المصرح ايضا فان كلمة الكبرى لا يساعد عليها ايضا كما يظهر من دليله فالاصلح ان المقدمتين
واضحتان ودليل المستدل فقدم المساعدة ان كان مبنيا على ما فيه غير موضع الضعف والا فهو مجادلة وخارج
اي المدعي وهي مجانبة وهي بهتان والله اعلم والمنكر في جواز التعبد بخبر الواحد قالوا اولا انه ممتنع لانه لو وقع
لحصل تحليل الحرام وتحريم الحلال بمثله نحو خبر الواحد وحاصله ان خبر الواحد ليس الصحة فان احتمال الخطاء والنسيان

اي الكذب ح

والكذب لا مرد له فان العدالة ظنية وعلى التعارض يكون كاذبا فان كان مفاده الاطلاق فيكون مطلقا
لما ليس الا للاطلاق والكف اي المنع فيكون ما نفاه الا ليس ممنوعا وهو المنع بتحريم الحلال وعكسه والمودي اليهما
وهما ممتنعان ممتنع ضرورة والا فالمطابق للكلام ان المراد بالكذب خلاف الواقع فلنفرض انه المحلل
او الحرمة والخبر المحلل او المحرم خبر واحد فيلزم الخلف فالتحليل والتحريم على ظاهرهما وايضا ان التعبد به يودي
الى اجتماع النقيضين وارتفاعهما عند تساوي الخبرين المتنافيين والتعبد بالتساوي لا استلزام له
في المتعارضين فان المتعبد به هو الراجح ولا شبهة في جواز رواية العدلين خبرين جامعين للنقيضين او
رافعين والمودي اليهما وهما ممتنعان بالذات محال ممتنع لا حد ان يقول انه لا نقول فان المدعي ان التعبد
بما هو هو جائز ولا يلزم منه التأدية الى ما لزم من خارج وهو توافق الخبرين على المتنافيين مثلا وهو لا يحصل بعد ما تأمل
قلنا اولا ان هذا الدليل منقوض بالتعبد بالمفتي فانه اذا افتى المفتيان بالنقيضين لزم اجتماع النقيضين وكذا
يلزم تحليل الحرام وعكسه وثانيا بانه منقوض بالتعبد بالاجتهاد فانه يحتمل الخطاء فيحلل حراما او يحرم حلالا او لا فضا لزم
تحليل الحرام وعكسه وثالثا بانه منقوض بالتعبد باجتماع النقيضين فافهم ورابعا انه منقوض بالتعبد بالشاهدين فانهما
ان كذبا فالتعبد بهما محلل لحرام او محرم لحلال وكذا الاشهاد الحق واخران بخلافه لزم اجتماع النقيضين وقلنا ان القائل باطل
كما قال والحل ان قلنا باصابة كل مجتهد وفي الحق متعدد وحاصله ان اصابة كل مجتهد مختلف في قوم كما شيخنا البهائي بعنوان
ولعل منهم القائل على التصويب كل مجتهد مصيب فالحق متعدد وهو ما ادى اليه الاجتهاد دفعا يلزم تحليل الحرام فانه ح
حلال لا حرام وان لم نقل به كما هو المذهب فلا اختلاف كما قال وعلى اتحاده فالمخالف للحق المجتهد ساقط عنه اجماعا
وحاصله انه على التقدير كذب الخبر فالمجتهد خاطئ فما حلال او حرام فهو ليس حلالا ولا حراما والخطاء ساقط عنه المواخذة عليه
فالتعبد بالخبر للضرورة لا لانه حلال او حرام في نفس الامر بل لانه مظنون الحل او الحرمة فما لم يظهر الخطاء يتعبد به وان لم
يكن حلالا في الواقع كما في الافتاء والاجتهاد والشاهد الى غير ذلك وعند التعارض التكليف ما يوقف وتفصيل الاجتماع
النقيضين ان كان من قبيل تحليل الحرام فانه ح شيء واحد حلال وحرام فقد تقدم حاله وان كان من حيث العدل

من حدوث العالم وقدمه فلو تعارض الخبران المفيدان لهما ان لم يترجح وإلا فالعمل بالمظنون الراجح ويسقط الآخر فلا احتمال
وان تساويا فتعارضا فتساقطا في العمل بمقتضاهما فانا مكلفون في شيء بالوقف والتوقف في تعيين الامر
احدهما غايته الامر لم يرد فيتوقف المسئلة الى ان يظهر الرجحان ولا اضطرار الى دليل ثالث من العقل والنقل وقالوا ثانيا
لو جاز التعبد بخبر الواحد لجاز في العقائد لان المنشأ واحد وهو كونه خبر عدل مفيد للظن ولجاز نقل القران بالاخبار
الاحادية لان خبر الواحد المتعبد به حجة الا والقران القطعي كلام الله بلا شبهة واذ جاز نقل احدهما بالاحاد جاز
الاخر ولجاز ادعاء النبوة بلا معجزة لان كلا منهما خبر عدل حق محض وقس على السؤال والجواب اولا منع الملازمة للفرق
عادة فان العادة جرت بتواتر القران الذي هو المعجز المصدق الاتيان بمثله وهم اكثر عددا من حصى البطحاء
فمنعه العادة تطلع عليه كثيرون لا ان ينفرد به واحد دون واحد فيحصل البينات والتواتر فما نقل منه احادا
بل وقع عليه اثباته بالكذب بخلاف الاخبار الفرعية فانه لا داعي فيها الى التواتر فالعادة فيها بالاجماع الى التواتر وكذا
دعوى النبوة بلا شك فان العادة في مثل هذه الدعوى الجليلة الشأن لا الصدق بلا اثبات فيها على ما اما العقائد
فلعظم امرها محل الحرام واما الفروع فهي مظنونة بالاجماع فالعادة فيها بنقلها تواترا والاظهر ان قوله للفرق
ناظر الى هذا سوى حديث العقائد وقد يمنع بطلان اللازم لان المنع شرعي فان التعبد بخبر العدل في العقائد
جائز عقلا وانما امتنع لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وكذا البواقي فانه كان من الجائز ان ينقل القران
احادا عقلا وانما امتنع بدليل ماخوذ من الشرع وكذا جاز عقلا ان يعتمد من سيرته الصدق في كل دعواه لكن ما نقلناه
لان الثابت من الشرع الحكم بان مدعيه صادق يأتي بالبرهان ومن كان كاذبا فلا يدعي ببيان شاف والله اعلم
مسئلة التعبد بخبر العدل واقع اي وجوب العمل بمقتضاه واتفق خلافا للرافضي اكثرهم من قدمائهم ومتاخريهم واما
المتاخرون فعلى التعبد قال بهاء الدين العاملي هو الاظهر لشدة احتجاجهم باخبار الاحاد تصحيحا وطائفة كالقاساني وابي
بكر بن داود ثم الجمهور على اثباته ووقوع التعبد به بالسمع فقط واحمد وابو الحسين البصري والقفال وابن سريج بالعقل ايضا
لنا اولا ان الافعال كلما كان قول الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقطعا يجب العمل قطعا والظن بلا زوم يستلزم الظن

بالالازم فيجب كظاهر الكتاب فان العمل به واجب اتفاقا وان كان ظنيا وحاصله على ما يقتضيه العبارة ان وجوب العمل مقتضاه
لازم لكلام الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم ضرورة ان الموجب هو كونه وحيا وهو لازم لكلام النبي صلى الله عليه وعلى آله
وسلم فان كان مقطوعا به عندنا كما اذا سمعناه مشافهة مثلا كان وجوب العمل مقطوعا وان كان مظنونا كخبر
الواحد كان وجوب العمل كذلك فيجب وان ظنا ورد عليه ان وجوب العمل قطعي عندنا ولذلك استدلوا على
اثباته بالدلائل القطعية فلا تقريب فالمقصود ان ثبوت الحكم لازم للكلام النبوي فان كان قطعي الثبوت عندنا
كان كذلك وان ظنيا فالحكم كذلك فيجب العمل كظاهر الكتاب فان قطعي الثبوت غير ما نحن فيه ودلالة ان تحقق الملزوم مستلزم
تحقق اللازم واذا الملزوم ثابت في الواقع وان كان ظنا فلازمه وهو حكم المدلول عليه به ثابت في حقنا وان كان
ظنا وما وجب علينا اجرام مثلا وان ظنا وجب الاقتداء به قطعا وهو الالصق بقوله كظاهر الكتاب مع ان قبل الملزوم القطعي
وبحثه لانه ان الملزوم هو نفس الكلام بل اللازم هو الكلام القطعي الثبوت ولذلك لا كلام علينا ان لم يسلم الثبات قلت
العلم الحسي شرط في ثبوت الحكم بل التمكن من العلم هو الشرط اتفاقا كما ظاهر الكتاب والتمكن منه يحصل بخبر الواحد وفيه ان عند
ان الخبر اذا انقطع عن التواتر فلا سبيل لنا الى التمكن من العلم ولا يجوز ان التمكن بالنظر الى نفس الخبر والمكلف
حاصل في ذلك لو كان مشافها التمكن البتة وان لم يكن حاصلا لعروض عارض فهو الشرط كما في ظاهر الكتاب فانه لا شبهة
في ان التمكن كان في الاول متعذرا لعروض عارض فهو ظنية والانسداد بسبب القطع احتمال الغير والوفق بحكم ان
قلت ان الملزوم هو قطعي الثبوت للمتقي لا قطعية الدلالة وظاهر الكتاب قطعي المتن بخلاف خبر الواحد قلت محاولة
ضرورة ان لزوم ثبوت الحكم انما هو للوحي المنزل وما حدث الا كونه منقولا بالاحاد وهو انما يورث ظنا في ثبوته
ولا اثر له الا في ظنية ثبوت حكمه وهو لا يقدح في القطع بوجوب العمل الثابت من قبل قطعا والا فينبغي
ان ينقطع وجوب العمل بظاهر الكتاب الذي كان ثابتا من قبل بالقطع وهو غير منقطع والمدعى ان حدوث
النقل الاحادي لا يورث الا احتمال عدم ثبوت الحكم وهو مثل عدم ثبوته في ظواهر الكتاب وهو منتف اجماعا
فما ثبت من احكام الشارع وان ظنا يجب الاقتداء به والوفق بحكم هذا هو الذي يقتضيه الانصاف [illegible]

وللمناقشة فيه مجال اما الثاني فهنا شيئان الاول انه منتقض بالعقائد الايمانية والجواب ان ما قادنا
الى الحكم بوجوب العمل بما ثبت علينا هو الاجماع والاتفاق الكاشف على وجوب العمل بظاهر الكتاب فان من
الظاهر ان خصوصية الكتابة وثبوت المتن ملغاة وهو مخصوص بالفروع ويمكن ان العادة في ثبوت العقائد
الايمانية ان يصل الينا قطعا ويكون واضح الدلالة ولو بالغير فلا يثبت ظنيتها فتامل والثاني انه يقبل
القراءة الشاذة ويعمل بها والجواب انه لما كان من لوازم القرآنية التواتر كما سبق في اول بحث الكتاب
فيترجح ظن الكذب فيها فلا يحصل الظن باللازم وان رواها عدل غاية الامر ان العدل الصحابي لا يكذب
فلنحمله على محمل صحيح من النسيان او الغلط مثلا والا فكما في مسئلة التفرد بالواحد من بين المشاهدين
ولكن يرد القراءة المشهورة فهو واجب العمل بها عندنا والصواب ان يرد بقبولها قبولها من حيث
القرآنية فقد عرفت ما فيه من القطع بالخطاء في نقل القرآنية فلا يحصل الظن باللازم قطعا وان اريد
قبول نفسها من حيث انها مسموعة منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم فان كانت من منسوخة
التلاوة وهو الاظهر فلا نمنع منه غاية الامر انها ظنية محضة للمراد بظاهر الكتاب بخلاف المشهورة وقد مر
بما ذكره على فافهم وثانيا ما مر من اجماع الصحابة ومنهم امير المؤمنين علي رضوان الله تعالى عليهم وانما خصه كرم
الله تعالى وجهه من بين الصحابة رضوان الله تعالى عليهم سدا للباب زعم الروافض المنكرين وقوع التعبد
بخبر الواحد وفي البيع وغيره بدليل ما نقل عنهم من الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى على عملهم بخبر الواحد ومن اطلع
عليها حصل له العلم العادي بذلك ويتجه الردود من الثقات الاول ان هذا الاجماع منقول الينا بالآحاد
فيكون من قبيل اثبات الشيء بنفسه فان مثل نقل الحديث مثل نقل الاجماع بلا تفاوت والثاني انه ظني
والظني لا يثبت الاصول والثالث انه محمل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم هو العمل بخبر الواحد فيكون اثبات الشيء
بنفسه والاجماع اللازم منه هو الافتاء والعمل بمضمون اخبار الآحاد فانه من [illegible] ان يكون لهم دليل
آخر قاطع والتحقيق ان كان مراد [illegible] معا والحاصل ان العمل [illegible] قاطعة ما لم يكن اجماعا ان قلت

ان قبول الصحابة عند الحاجة قلنا نعم ولكنه لا يدل على خبر الواحد لكانه اثبات الشرع بنفسه مع انه ظني
فلا يثبت به الاصول والمسائل سيما ان سلم الاجماع فانما الاجماع على العمل ببعض اخبار الاحاد
والدواعي الكلية في السابع انه يجوز ان يكون ذلك المعمول به محتفا بالقرائن الموجبة للقطع
وقد مر من قبل ان خبر الواحد قد يفيد العلم لاحتفاف القرائن فلا يدل على المطلوب وهو وجوب العمل بكل خبر او بكل خبر
لا يكون محفوفا فانه وفاق من الاكثرين ومنهم المحقق النووي فيما نحن فيه والثامن ان سلم الاجماع على كل خبر
فليس الا سكوتيا فانه لا يظهر مما سيذكر الا فلان ومع ذلك ظني لا يثبت بمثله الاصول وحرره المصنف بحيث
يندفع تلك المناقشات وان كان بعضها داه في نفسه كما قال بدليل ما تواتر عنهم وبه اندفع الاولان
من الاجماع على قبول خبر واحد والعمل به فيكون الحجة اجماعهم وهو حجة قاطعة فاندفع الثالث وان كان
ركيكا في نفسه في الوقائع المختلفة التي لا تحصى اي كثرة من غير نكير فتكون اجماعا سكوتيا فاندفع الخامس والسابع
فتامل وذلك يوجب العلم عادة باتفاقهم على العمل بخبر الواحد كالقول الصريح وتوضيحه انا اذا اطلعنا على
ان فلانا تفحص عن حكم حادثة فبلغه خبر واحد عدل فحكم بمقتضاه واطلعنا على اخر الى كثرة وسكت جماعة منهم بحكم
قطعا ان حكمهم بالاخبار وتصويب الاخرين بمنزلة قول الكل بان خبر الواحد مقبول وان خصوصية
حادثة حادثة وخبر خبر ومخبر مخبر ملغاة النسبة الى الحكم لان الاصل انه خبر مخبر مظنون الصدق فالاخبار فتامل
فنقل من العاملين به ان عمل الخبر بخبر عمل الاخر لكن عملهم في وقائع لا تحصى يفيد مجموعها الاجماع كصريح القول
بوجوب العمل به فمن ذلك انه عمل الكل بخبر امير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الائمة
من قريش وهو مشهور في التقرير موجود بمعناه في كتب الحديث ومن ذلك انه عمل الكل بخبره نحن معاشر
الانبياء لا نورث اي عنا وما تركناه صدقة في التقرير المحفوظ انا كما رواه النسائي رحمه الله تعالى ومن
ذلك انه عمل الكل بخبره الانبياء يدفنون حيث يموتون في التقرير رواه بمعناه ابن الجوزي في الوفاء
فهذه اجماعات على الاستقلال على قبول خبر الواحد ان قيل انه يجوز ان يكون محتفا بالقرائن قلنا

فان امير المومنين اعظم شانا بعد ان يتطرق الكذب فلينظر خبر الواحد من الاعدل كما انسد باب
باب النسيان والغلط وعمل امير المومنين ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه بخبر المغيرة ابن شعبة
ومحمد بن مسلمة في توريث الجدة السدس عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم رواه مالك واحمد و
اصحاب السنن وقال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن حبان والحاكم وكان رضي الله تعالى عنه يرى
حرمانها وعمل امير المومنين عمر رضي الله تعالى عنه بخبر عبد الرحمن بن عوف في جزية المجوس وهو ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اخذ الجزية من مجوس هجر كما في صحيح البخاري وعمل بخبر حمل بن مالك بالحاء
والميم المفتوحتين في ايجاب الغرة للجنين قال اقتتلت امرأتان فضربت احديهما الاخرى فقتلتها
وجنينها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنينها بغرة عبد او امة وان تقتل بها كما
اخرجه اصحاب السنن وابن حبان والحاكم وفي الصحيحين عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه قال قضى رسول
الله صلى الله عليه وسلم في جنين امرأة من بني لحيان سقط ميتا بغرة عبد او امة ثم ان المرأة التي
قضى عليها بالغرة توفيت فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم بان ميراثها لبنيها وزوجها والعقل على
عصبتها وفيهما ايضا عنه قال اقتتلت امرأتان من هذيل فرمت احديهما الاخرى بحجر فقتلتها
وما في بطنها فقضى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ان دية جنينها غرة عبد او وليدة وقضى بدية المرأة
على عاقلتها وورثها ولدها ومن معهم ومثله رواه مالك والنسائي عن سعيد بن المسيب مرسلا او عن ابي هريرة
رضي الله تعالى عنهم وعمل بخبر الضحاك بن سفيان في ايراث الزوجة من دية الزوج قال كتب الي رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان ورث امرأة اشيم من دية زوجها اخرجه احمد واصحاب السنن وقال الترمذي
حسن صحيح وعمل بخبر عمرو بن حزم في دية الاصابع عن سعيد بن المسيب قال قضى عمر في الابهام بثلاث عشرة وفي الخنصر
بست حتى وجد كتابا عند آل عمرو بن حزم يذكرون انه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه في كل اصبع
عشر من الابل حديث حسن اخرجه الشافعي والنسائي وقال يعقوب بن سفيان لا اعلم في جميع الكتب كتابا اصح

كما عمرو بن حزم كان اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم رضوان الله عليهم اراهم وعمل امير المومنين عثمان
وعلي رضي الله تعالى عنهما بخبر ولو في ان عدة الوفات في منزل الزوج فروى عن مالك بن سنان
اخت ابي سعيد الخدري هو كما ثابت امير المومنين عثمان رضي الله تعالى عنه كما رواه مالك واصحاب السنن
وقال الترمذي حسن صحيح وصححه ابن حبان والحاكم واما ما نقل الى امير المومنين علي فالله اعلم وفيه الاسانيد
كلها اوردت في التيسير شرح التحرير وفي فتح القدير انها جاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم تسال
ان ترجع الى اهلها في خدرة وان زوجها خرج في طلب اعبد له ابقوا حتى اذا كان بطرف القدوم لحقهم فقتلوه قالت
فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم قالت فانصرفت حتى اذا كنت في الحجرة او في المسجد دعاني رسول
الله صلى الله عليه وسلم او امر في فنوديت فقال كيف قلت قالت فرددت عليه القصة التي ذكرت له
من شان زوجي فقال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله قالت فاعتددت فيه اربعة اشهر وعشرا فقالت فلما كان
عثمان ارسل الي فسالني عن ذلك فاخبرته فاتبعه رواه اصحاب السنن ومالك وعمل ابن عباس رضي الله تعالى عنهما

بخبر ابي سعيد الربا في النقد راجعا اليه وكان من قبل يرى النقد في الغير فكل شيء الا في الا الا بحيث الا الا بعو لي
البالغ وكل من عمل ان عمل بالخبر لا بامر اخر من الراي وخصوصية الخبر والخبر به دال على ان المناط هو كونه خبر الواحد
واعترض على هذا الدليل بانه انكر امير المومنين ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه على المغيرة بن شعبة حتى رواه ابن
مسلمة بفتح الميم وسكون السين وفتح اللام من مشاهير الصحابة رضي الله تعالى عنهم روى مالك واحمد
وجماعة جاءت الجدة الى ابي بكر رضي الله تعالى عنه تساله ميراثها فقال لها ما لك في كتاب الله شيء وما لك في سنة
رسول الله شيء فارجعي حتى اسال الناس فسال فقال المغيرة بن شعبة حضرت رسول الله صلى الله عليه وسلم
اعطاها السدس فقال ابو بكر هل معك غيرك فقال محمد بن مسلمة مثل ما قال المغيرة فانفذه لها ابو بكر وبانه انكر
امير المومنين عمر رضي الله تعالى عنه خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى رواه ابو سعيد الخدري رضي الله تعالى عنهم
قال اتانا ابو موسى قال ان عمر ارسل الي ان اتيه فاتيت بابه فسلمت ثلثا فلم يرد علي فرجعت فقال ما منعك ان تاتينا

فقال ... رسول الله صلى الله عليه وسلم ... [illegible]

ان تأتينا فلما انصرفت الى الحجرات فسلمت عليها ثلثا فلم يرد احد فرجعت وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم اذا استأذن احدكم فلم يؤذن له فليرجع فقال اقم عليه البينة قال ابو سعيد فقمت معه فذهبت الى عمر فشهدت
فرح الشيخان رضي الله تعالى عنهما قال الشيخ عبد الحق الدهلوي رحمه الله تعالى قال ابو سعيد انما ازرى ابو موسى في نص
على القصة وقال وقد سمعت انا منه صلى الله عليه وسلم فاذهب مع ابي موسى الى عمر واشهد له وانكار امير المؤمنين علي
كرم الله تعالى وجهه خبر ابن سنان في المفوضة تفصيله ان سائلا سأل عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنهما في
صورة موت الرجال فقال اجتهد برأيي اقول فيها بشيء فان يك صوابا فمن الله ورسوله وان يك خطاء فمني ومن ابن ام عبد
وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان ارى لها مهر مثلها لا وكس ولا شطط فقام رجل يقال له
معقل ابن سنان وابو الجراح حامل راية الاشجعين فقالا نشهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في
امرأة منا يقال لها بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضائك ففرح ابن مسعود رضي الله تعالى عنهم سرورا
لم يسر قط بعد الاسلام كذا رواه اصحابنا رضي الله تعالى عنهم وقد روى الترمذي والنسائي وابو داود هذا الحديث
بلفظ اخصر وهو ان ابن مسعود قال في رجل تزوج امرأة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق لها
الصداق كاملا وعليها العدة ولها الميراث فقال معقل بن سنان سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قضى
في بروع بنت واشق بمثل هذا اللفظ لابي داود وله روايات اخر بالفاظ قال البيهقي في جميع روايات هذا
الحديث واسانيدها صحاح كذا في فتح القدير وفي المشكوة عن الرواة الدارمي ايضا وكان امير المؤمنين علي
يحلف غير امير المؤمنين ابي بكر رضي الله تعالى عنهما وهو قبل من حيث علمه انه ثقة بخبر الواحد والا فما احتاج الى
التحليف وفي فتح القدير والذي روي من رد علي رضي الله تعالى عنه فلمذهب تفرد به وهو تحليف الراوي
الا ابا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه ولم يرد الا رجل بحلفه اي ابن سنان ولكنه لم يصح عنه ذلك وممن انكر ثبوتها
عنه الحافظ المنذري رضي الله تعالى عنه فانكرت ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها خبر ابن عمر في
تعذيب الميت ببكاء اهله وقد مر من قبل في بحث صدق الخبر وكذبه في اوائل بحث السنة وننقل ههنا

ايضا عن عبد الله بن ابي مليكة قال توفيت بنت لعثمان بن عفان فجئنا لنشهدها وحضرها ابن عمر وابن
عباس رضي الله تعالى عنهم فاني لجالس بينهما فقال عبد الله بن عمر لعمرو بن عثمان وهو مواجهه الا تنهى عن البكاء
فان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الميت ليعذب ببكاء اهله فقال ابن عباس قد كان عمر يقول
بعض ذلك ثم حدث فقال صدرت مع عمر من مكة حتى اذا كنا بالبيداء اذا هو بركب تحت ظل سمرة فقال
اذهب فانظر من هؤلاء فنظرت فاذا هو صهيب قال فاخبرته فقال ادعه فرجعت فقلت ارتحل فالحق
امير المؤمنين فلما ان اصيب عمر دخل صهيب يبكي يقول وا اخاه وا صاحباه فقال يا صهيب اتبكي علي وقد قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان الميت ليعذب ببعض بكاء اهله فقال ابن عباس فلما مات عمر ذكرت ذلك لعائشة فقالت يرحم الله
عمر ما حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الميت ليعذب ببكاء اهله ولكن الله تعالى يزيد الكافر عذابا ببكاء
اهله قالت عائشة رضي الله عنها حسبكم القرآن ولا تزر وازرة وزر اخرى قال ابن عباس عند ذلك والله اضحك وابكى
قال ابن ابي مليكة فما قال ابن عمر شيئا رواه الشيخان رضي الله تعالى عنهما والحاصل ان الاعتراض المعارضة
وجه انما يتم لو كان مذهب الصحابي رضي الله تعالى عنه حجة كما هو المذهب عندنا فان قيل فعلى هذا لا يتم ما ذكرنا قلنا
انما تمسكنا بدليل الاجماع كما عرفت وهذا استدلال بفعل بعض الصحابة وايضا فينبغي ان يذكر دليل الادلة
المخالفين لكنه يمكن ان يعتذر بان النص فاما هذا الدليل [illegible] ابطال لذلك الاجماع بان جماعة
منهم ابوا عن العمل فقد يعارض عمل هؤلاء فبطل فبطل قيد الاجماع فان من شرط الاجماع اجتماع الامة في عصر
والجواب انما هو فيقفو عند الريبة ونحن ما اوجبنا العمل الا اذا حصل الظن بالصدق وان ذلك لا يعارض عموم
البلوى وللايجاب وامثاله وقول ام المؤمنين رضي الله تعالى عنها افعل شيئا [illegible] الا ترى انهم اي بعضهم عملوا
بعد الانضمام اي انضمام آخر الى ذلك الواحد كانضمام ابي سلمة الى المغيرة بن شعبة ونحوه وهو اي ذلك الخبر العادل
بعد اي بعد الانضمام فلم يخرج بذلك عن كونه خبر الواحد فهذا دليل لنا لا علينا فذلك خبر الواحد لم يبلغ التواتر وانما ردوه لانه
لان البعض كان امير المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه ان [illegible] وام المؤمنين لم يعملا بالانضمام بل كا

نحو الاجماع

بل لما كانت الرسالة مخالفة للانه اكثرهم حمل على الآباء واعترض ايضا بانه لا تواتر فان تصور ادراك الاجماع على العمل
وهو مناف على التقدير ان يكون الاجماع جائزا او المدعى وجوب العمل والجواب انه لو سلم لجاز او هو الجامع الا انه لا يقبل
بالفصل فمن انكر انكر مطلقا ومن اثبت اثبت الوجوب والحاجة في بعض الاحاديث كما يستطلع عليه
ان شاء الله تعالى ولنا ثانيا ما تواتر انه كان عليه السلام وعلى آله الطاهرين يرسل الآحاد لتبليغ
الاحكام الى النواحي ولا يشترط الى ضم الجماعة منهم معاذ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم لما بعث معاذا الى اليمن قال انك تاتي قوما من اهل الكتاب فادعهم الى شهادة ان
لا اله الا الله فان هم اطاعوك لذلك فاعلمهم ان الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث
رواه الجماعة الى غير ذلك مما لا يحصى ولولا وجوب قبول خبرهم لم يكن للارسال معنى كما لا يخفى وقيل في التحرير وغيره
وقد انقض الجامي الشيعة صورته دفعه النزاع في وجوب عمل المجتهد والمبعوث اليهم كانوا مقلدين
كما يدل عليه حديث معاذ رضي الله تعالى عنه فلا اقل من جوازه فللقائل ان يقول من الجائز ان يكون
المبعوث اليه علماء والاختلاف في تقليد خبر الواحد قال تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فلا تقريب
او يمنع تمام اقوال معلوم انه عليه السلام وعلى آله الطاهرين في تبليغ الاحكام الى الصحابة المجتهدين لما كان
يبعث العدد التواتر بل يكتفي في تبليغ الاحكام اليهم بالآحاد وهم كانوا مكلفين باخذ ما بلغ اليهم بلا ريبة وفيه سد
لباب توهم انه يجوز ان المبلغ اليهم المجتهد عارفا من قبل فالابلاغ تاكيد وفي مثله يجوز الدليل الضعيف
الذي لا يثبت به الوجوب فالحاصل ان الابلاغ كان بالآحاد ولا يشترط البتة التبليغ بالتواتر
ولشهد به تحول قبا في قبة وهو كما كان الى العامي كان الى المجتهد ايضا فقد ثبت المدعى ولعل الا
ان اخذ خبر الواحد لما وجب على المرسل عليه من جهة انه خبر الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم اخبر به من هو
مستور العدالة وجب على كل المرسل اليه ضرورة ان الجهة مشتركة فالمجتهد والعامي متساويان
الاقدام في الاحتياج الى الاحكام الشرعية فلا وجه لتخصيص الاخذ بالعامي نعم ان العامي اذ لا يقدر على الاستنباط

الاحكام النفر الواضحه بكفيه افتاء النفر العالي باطنه والا كان خطأ بخلاف مثلي فانه وذلك علي [illegible] فلا نقلده
بل نتفاوض لا نتفاد وهو وليس بمثل اي مثل احد الخبر فانه اخذ كلام الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وفيه بحث لانه
واذا ثبت وجوب اخذ خبر الواحد المرسل وجب اخذ خبره وهو مرسل بخصوصه كاخبار الرواة وفي الواقع كل
مرسل مبلغ اي عليه قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بلغوا عني ولو آية خرجه البخاري رضي الله تعالى عنه وغيره مما لا يعد
ولا يحصى قال صاحب التحرير فدفعه ان ارسال النبي صلى الله عليه وسلم لتبليغ الاحكام اذا افاد وجوب عمل المبلغ
بالمبلغ الواحد كان دليلا في محل النزاع وغيره فهو حكمي اي لا يرجح الساقطنا ولا يبعد اي ثبوت ذلك المقصود اي
المنظور في التبليغ ايجاب العمل بمقتضاه على من بلغه سواء كان عاميا او مجتهدا وان اتفق اي كان عاميا ولكن
لو دخل فيمن بلغه البهم الخارج لكان حكمه ما ذكرنا على الفتاء والله اعلم وتمام الجواب قوله تعالى فلولا نفر اي قوله لعلهم يحذرون
اي فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والطائفة من
الشيء القطعة منه الواحد فصاعدا او الى الالف او اقلها رجلان او رجل فيكون بمعنى النفس كذا في القاموس [illegible]
مخصوصا بالالف كما لا يخفى وقوله عز من قائل لعلهم يحذرون معناه ليحذروا وهو بعيد قد [illegible] فان الترجي في جناب
الحق تعالى محال والمقصود من الآية [illegible] دخل عليه وجه الاستدلال اشار اليه بقوله فان الحذر انما يكون
الا خذ بمقتضى الانذار واجبا وهو قبول الخبر المنذر والطائفة من كل فرقة لا تبلغ مبلغ التواتر كيف الا الفرقة بلغت
ايضا فيكون خبر الطائفة الذي لم يبلغ التواتر واجب القبول وهو المدعى ولعل الاكثر شبه انه لا حاجة الى تحديث
الحذر فان الآية حيث على خروج طائفة من الفرق لتبليغ الاحكام بالانذار [illegible] انه لو لم يجب قبوله
لم يكن للبحث وجه فما اشبه بالدليل السالف من ارسال الآحاد [illegible] الدليل بان المراد
الفتوى وهو في حق العامي ولا نزاع فيه وانما النزاع في وجوب العمل على المجتهد فلا يتم وقدح [illegible] الدليل
السابق [illegible] اي الذي المراد الفتوى بل اعتبار المجتهد ايضا داخل فيه فظاهر اي فهذا الكلام ظاهر
فانه لا يقبل التاويل بان تخصيص الفرقة بالجماعة الكثيرين والطائفة منهم من يبلغ التواتر كالمادة [illegible]

او لعلهم يحذرون [illegible]

وهو اى الظاهر لا يكفى ههنا اى فى اثبات القاعدة الكلية التى يترتب منها الفروع الفرعية والاصلية كبعض العقايد
كلمات مع خبريات فان مثل هذه الامور يجب ان يكون دليل قطعى ويدفع هذا الاستبعاد بان التخصيص بالفتوى
بحكم فان لو نفر طائفة من فرق لتبليغ الاحكام مطلق عن ان يكون للافتاء او الحكم والاعتبار كما هو شان المجتهد
فان قلت ان قوله عز من قائل ليتفقهوا ابعاد على فان الموضوع اعلم ان يخرج الطائفة ليتفقهوا ثم
ثم نفى بغيره قلت لا نم قصره على فانه لم يكن الا ان يتفقهوا وتوصلوا ان تفقه منا الغير فالمقصود والله اعلم
ان ينذر متفقها اى خبير انه فانه مثل فى تحصيل التفقه اى العلم والفهم ولا شبهة فى ان انذار المتفقه قوم اعم
من ان يكون من حيث الافتاء او تبليغ الخبر الموت وههنا اورد بحث دقيق فان هذا العموم
وهو بالمضمون نقل او بالنقل زائد علمه مفتقر اليه فعلى ان التخصيص بحكم بحث وان الكلام على قوم قال
والعام قاطع عندنا وهو وقع ما اورده المستبعد بعد التسليم وحاصل منع انه ظاهر بل هو قطعى فان
العام قطعى عندنا هذا وليس سلم ان العام ظنى كما على المجاهد فليس الاستدلال ههنا بالعموم بل باطلاق الطائفة
فان مودى الاية الكريمة ليخرج طائفة من فرقة لتتفقه فيبلغ قومه اذا رجع اليهم ليحذروا والمطلق من الخاص الذى
هو قطعى عند الكل فان قلت ان المطلق يحتمل ان يقيد بالافتاء فخرج الحاصل ليخرج طائفة ليتفقهوا ثم
يفتوا القوم الذين لا يتفقهوا بل هم عامى ان يستفتون الغير ومع الاحتمال لا قطع قلنا لا شبهة فى
انه تقييد بلا ضرورة ملجئة ولو اعتبر مثل هذا الاحتمال لم يبق شئ من النصوص قطعيا ولئن سلم كونه ظنيا
فلا امتناع فى ثبوت امثال ما نحن فيه بمثل هذا الظنى وما الدليل على بطلانه وقد يدفع بالاجماع على
وجوب اتباع الظن هذا دفع اخر للاستبعاد المذكور وحاصله ان الاية الكريمة ظاهرة فى قبول خبر الواحد
وكل ظاهر يجب اتباعه بالاجماع فيجب اتباعها لكونها ظاهرة فيجب قبول خبر الواحد بمعونة هذا الاجماع القاطع فيكون
ثبوته بالقاطع وهو ضعيف اى هذا الدفع ضعيف لان من لم يكتف بالظن لم يكتف بالدليل الاجمالى بل يريد فى الفروع
وهذا التضعيف مذكور فى حواشى الفاضل ميرزاجان رحمه الله تعالى ويحكى تفصيله هذا التوجيه لا يتشبث بكلامهم

بانهم لم يكتفوا بالظن في الاصول فقد ذهب الى انه لابد لكل حكم من الاحكام الاصولية من دليل خاص ولا يكتفي
بهذا الدليل الاجمالي فانه لا يجاري ذلك الذي نحن بالكل لا يخفى وانما جاز الذي في الاتب لو كفى الدليل الاجمالي لما يكون مشكلا حتى
في تحصيل العلم بكل حكم دليل قطعي لو في الدرجة السفلى من الظن وقد استنكفوا عن اثباته بالدلائل الظنية
ولانه يجري في الفروع كوجوب الوتر ونقض الوضوء ووجوب الولاء في الوضوء واستحبابه الى غير ذلك مما لا يتناهى مع انهم يقولون ان
يجوز الاستدلال بالظاهر في الفروع ولا يجوز في الاصول بل لابد من الدليل القاطع والقياس فهو تسليط الا الكرة
تطويل المسافة مع امكان القصر فانا نقول من الابتداء ان خبر الواحد يفيد الظن وهو واجب الاتباع لهذا الاجماع
فهذا التوسيط لا حاجة اليه وهو التطويل اقول على ان الخصم يمنع الاجماع مطلقا على ما هو قطعي المتن فافهم هكذا
وجد في النسخ التي وصلت الينا ولعله غلط من قلم الناسخ كلمة بل عن قوله على ما هو قطعي المتن والحاصل ان الاجماع
على وجوب اتباع الظن في قطعي المتن لا في غيره عند الخصم والكلام ههنا في اخبار الاحاد وهي ليست بقطعية المتن
وان القوي على ظاهره فلعل المعنى ان الاجماع المذكور المتعلق بقطعي المتن ليس مطلقا بل فيما يكون ظاهرا وههنا ليس
كذلك بل احتمال الفتوى والالقاء الى المجتهد يستويان فالمعنى لو سلم انه ليس المراد الفتوى بخصوصه فلا شبهة في انه يحتمله
مثل احتمال غيره وفيه لا اجماع عند الخصم ولعلك تقول ان الاجماع على وجوب اتباع الظن اذ قد ثبت كما على الجماهير فقد
وجب اتباع ظن ما يفيده الاية الكريمة وهو قبول خبر الواحد والعمل بمقتضاه فقد ثبت المدعى فان لم يكتف
الخصم بالدليل الاجمالي فيلزم على الاكتفاء غاية الامر انه لا يتفصى لكلامهم والاعتذار عنه انه يمنع قوله ان من
لم يكتف بالظن في الاصول فقد ذهب الى القول لما ذهب الذي قلت ان اريد انه يجب ان لا يكفي في تحصيل العلم
لكل حكم اصلي دليل يفيده استقلالا دون الضمائم ما لا يفيد القطع فالملازمة ممنوعة اذ قد وجدنا القطع
في الاصول ملا اكتفاء في الدليل الظني وهو ظاهر وان اريد الاطلاق فيخرج الحاصل انه يجب ان يحصل العلم بدليل ظني
في نفسه مع الضمائم ما لا يفيد القطع فيلزم منه لا يلزم ان مذهب الى انه لابد لكل مسئلة اصولية من دليل خاص
بها لا يشترك هو مع غيره في هذه المقدمة الاجمالية القائمة بل غايته ما يلزم منه ان يحصل القطع فان حصل من دليل

بدليل خاص بها وإلا فيستعين بغيره قوله وهو يجري في الفروع مع أنهم يقولون إلى قلت إن المجمع عليه هو اتباع الظن
أي وجوب العمل بمقتضى الظن وجريانه في الفروع التي يكفي فيها الظن لا يستدعي وجوب اتباعه فيهما
وهو المذهب والتخصيص ببعض الظنية فإن وجوب اتباع ظن وجوب الوتر والولاء أو استحبابه مثلا لا الآن قطعيا
لا ينقلب ذلك الظن إلى القطع بل هو على حاله ولذلك جوز الاستدلال عليها بالظنون المنتجة ظنيتها
وأما الأصول فلا يجوز الاستدلال عليها وإنما يصح فيها فيما يصح بانضمام هذه المقدمة الإجماعية كما
نحن فيه فإن الأدلة إن فرضت ظنية في إفادتها ظن العمل بأخبار الآحاد فمن هذه الجهة ظنية وإذا ضم
معها تلك المقدمة انقلبت القطع لوجوب العمل بها وجريانه في الفروع مع قولهم ما تلوه لا يعتبر أصلا وقد مر
في مقدمة الكتاب أنهم إذ أوردوا الإيراد على تعريف الفقه بالعلم بالأحكام الشرعية بأنه لا يشمل الظني
بأن الظن في طريقه والعلم بذلك الإجماع أوردوا عليه بأن وجوب اتباع الظن والعمل بمقتضاه
لا يقتضي أن يكون علما فتذكر ما تقدم مشروحا فالجواب أنهم لم يستعملوه هاهنا والله أعلم وقوله قبل طول
المسافة قلنا لا مضايقة لكثرة في تكثير للتبيان والأمر بعد وضوح الحق هين في الأولوية وقال المصرح من
أي الخصم يمنع قلنا على التقرير الأول إن الأدلة قطعية المتن طاهرة وقد دلت ولو ظنا على وجوب اتباع
خبر الواحد فقد صار مصداق الإجماع فهو اتباع ظن القطعي المتن نعم لو قيل ابتداء إنه يفيد الظن فهو وجب الاتباع
بالإجماع لتوجه عليه أن شمول الإجماع إذ قد ثبت فلا يبالي بإنكار الخصم ومنعه وعلى التقرير الثاني يعود عين العبارة
مع أنه لا يخلو من فائدة في قوله وعلى قطعي المتن كثرة إن دلالة الكريمة على وجوب قبول المجتهد خبر الواحد ظهور مسلم كما يقتضيه
قوله ولو سلم فظاهر لا يكفي هاهنا فلا مجال لذلك المنع فإنه قد صار مصداق المجمع عليه وإن لم يكن مسلما فلا وجه
لقوله فظاهر لا يكفي هاهنا فإنه حينئذ ليس بظاهر بل هو مجمل ولا يكفي هاهنا ولا في غيرها هاهنا فالكلام هو الأول وهو يمنع
جريانه في المدعي فإنه قبول المجتهد خبر الواحد ولا يدل عليه فإنه إن كان المراد الفتوى فظاهر وإلا فهو قبول
المجتهد لسيان فلا دلالة على المطلوب بنحو منع بل لا يجزم بأن التخصيص يحكم فالظهور في المطلق والظاهر

الاجماع فانه مبني على انه ح يشكل كلام المصنف ره في الدليل الاول فانه على التقرير الاول غايته ما لزم هو ان وجوب العمل بخبر الواحد
قد ثبت ظنا وهو لا يكفي في القواعد الاصولية وعلى التقرير الثاني ان لزم ثبوت الحكم له لا وجوب العمل به الا بهذه الاية حجة
ولم يلتفت الى الان الى ان العمل بظاهر الكتاب لا يتفرع فيه فهو ثابت بالادلة الواضحة وهو خبر الواحد حينئذ اجزاء وح
لا يحتاج الا المقدمة الاجماعية والحاصل انه قد مر من قبل في بحث القرآن في اثبات القواعد الاصولية يكفي الظهور وافاد النص الواضح
وما تقدم ظاهر في قبول الخبر فلا وجه لما ذكره من حديث عدم الاكتفاء وذلك لان غايته ما لزم منه ان يكون الاثبات بالاحاد
ظنه والرابع في ذلك استدل على المختار بمفهوم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين دل على انه ان جاءكم غير فاسق وهو العدل فلا تتبينوا فيه وهو مبني على ان مفهوم
المخالفة ثبوت وقد اختلف فيه ولا ينهض على منكريه كالحنفية رحمهم الله تعالى وهو ظاهر معتبر لظن ضعيف ليس
بقاطع عند منكريه ولا يثبت بمثله الاصل الاصولي وان كان وسيلة عمل لكان قد يعم فهذا جواب على تقدير التكلم على الاول
اولا انه قد يراهم انما ينكرون الوضع لا ثبوته راسا فان ثبوته مثل القول اهل البلاغة من النكت غير منكر ولا بد للاصل
ولا ينفع الا نكارا فانه اذ قد صح في لوائح البحث مباحث الاذهان فقد صار مقام الاستدلال وقد اجيب ايضا بان مفهوم الشرط
عدم مجي الفاسق وهو اعم من مجي غير الفاسق الذي هو العادل فلا يلزم من اعتبار المفهوم حجية العمل بخبر العدل وذلك لانه
على هذا التقدير كان المعنى على تقدير عدم مجي الفاسق لا يجب التبيين فيمكن ان لا يكون ثم تبيين اذا جاء عادل او ما جاء عدل
بخبر وقد لا يتبين اذا لم يجي بخبر وقد دفع بان ثبوت مفهوم الشرط عند قائليه انما يكون الشرط لغوا لا فيه انه لو لم يعتبر مفهوم الشرط
يح لغوا فان عدم التبيين عند عدم الخبر ينبغي ان يقصد بكون التقييد بالشرط بالنظر اليه مما لا فائدة فيه فتعين ان مفهوم
ان جاءكم عادل فواجب القبول فالمفهوم يحقق الفضل على تقدير جواز العمل وقد دفع من قبل هكذا في حواشي الفاضل
ميرزاجان رحمه الله تعالى والاشبه ان المفهوم مفهوم الصفة فان المعنى ان جاءكم انسان فاسق ولذلك عند مبطل الواحد
ظلم منه وقال الغزالي ان جاء عدل بنبأ فلا توقفوا وعدم التوقف هو التقييد وفي الامر المطلق واستدل على المختار ثانيا
ثانيا بقوله عز من قائل ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم

او لكونه بلغتهم بعد او بلغتهم الاعنون دل على ان المظهر محمود ولا يسمح الا بالاهتدا الى ما ظهر وفسره تقدم ومن انه من الجائز
ان يكون الاهتدا بضم اخرى الى ان يبلغوا التواتر واما المتشبثون للتعبد بخبر العدل بالعقل كاحمد وابي الحسين فانهم
من قال بوجوب الاجتناب عن المضار المعلوم عقلا وهو اصل كلي والعمل بالظن في تفاصيل مقطوع به الاصل اي حرمانه
واجب عقلا وحاصله ان الاجتناب المذكور اصل كلي مقطوع به ومن جزئياته خبر الواحد العدل ان النبي صلى الله عليه
وآله وسلم مبعوث لبيان جلب المصالح ودفع المضار وهو مظنون فنقدر على تفصيل ما علم جملة والعمل به واجب تحرزا
عن الوقوع في المضرة كاخبار واحد مظنون الصدق بمضرة طعام مسموم مثلا وسقوط حائط اي كاخباره
به اي بعينه حتى يرى ان ينقض فانه يجب العمل بمقتضاه وهو الاجتناب عن الاكل والمرور تحته فهو مبني على حكم العقل
ونحن قد بينا من قبل ان لا حكم الا بالشرع وان كان الحسن والقبح عقليين خلافا للاشاعرة فلا ينهض حجة
عليهم على ان الوجوب ثم بل اولى احترازا عن التنزل وتسليم حكم العقل يمنع ان الاجتناب عن المضار
واجب عقلا بل هو اولى وان قلت ان لا فالثالث فهي قبل او احب اكره راسا قلنا محل النزاع الى الفعل
فقال في التيسير رد على ان من تتبع الفروع وجد في كثير من المسائل جعل الفقهاء الاحتياط مناط الوجوب والجواب انه ما منع
ذلك الكلام هيهنا في الاحكام عقلا فلا ينبغي ان يمنع الى ان يوتى بالبرهان وفي العضدي بانا سلمنا ذلك في العقليات
ثم وفي الشرعيات ولا يجوز قياسها على العقليات لعدم التماثل وهو شرط القياس سلمنا لكن قياس لا يفيد
الا الظن والمسئلة اصولية فلا يجري فيه الظن واعترض عليه بان الكلام بعد تسليم حكم العقل بحكم الوجوب في
الاجتناب عن مظنون المضرة فبعد التسليم منع غير متجه واجيب بان المراد بالعقليات معقول المعنى وبالشرعي ما لا يدرك فيه
بالعقل جهة محسنة او مقبحة اصلا الا بالسمع فحاصل الاول منع او لا حكم العقل بالاحكام الخمس مطلقا ولئن سلم
ذلك في الجملة فالقدر المساعد عليه حكمه في العقليات لا في الشرعيات فلا يثبت المدعى عموما وانما يساعد عليه
الا وصف القياس وهو ممنوع ولئن سلم فلا يفيد فيما نحن فيه ولم يورده المصنف لضعفه فان اجتناب المضار واجب مطلقا سواء
كان عقليات او شرعيات وانما التاثير للشرع والعقل في بيان العقل وعدمه وبعد ما ثبت المضرة ولو ظنا فالعقل

لو سيما لعل ذا ظاهر عند المصنف وعليهما فلا قياس واما الاستدلال على ثبوت الشكل الاول اي خبر الاحاد لقاطع
ما علم اجمالا او كل تفصيل مظنون يجب الانقياد لمقتضاه وعلى منع الاول في حكم العقل وخصوص الوجوب او الا
ومنهم اي من منع العمل بخبر العدل الواحد عقلا من قال لو لان صدقه مظنون وهو اولى مما في العضدي حكمي
نفي الاكثر ان لا يورث الاحتياط والا فلا وخصوصي خبر العدل كما لا يخفى فيجب العمل احتياطا في دفع المضرة
يمنع كون الاحتياط او اجبا الا ترى لم يجب الصوم بالشك في رؤية هلال رمضان مع ان الاحتياط يقتضي الوجوب وفي العضد
وولغه غيره انه قياس بغير اصل فان كان المتواتر فضعفه ظاهر لانه وجب اتباعه لافادته العلم فلا احتياط ولكن
اصله الفتوى فكذلك لان الفرق ظاهر لان حكم المفتي خاص بمستفتيه وخبر المخبر عام في الاشخاص والازمان ولكن
فهو قياس لا يفيد الا الظن مع انه شرعي لا عقلي وهو خلاف مظنون لكم ولم يورده المصنف لان الظاهر انه قياس
ليطلب اصله وذلك لان مقصود المستدل ان كل مظنون الوقوع فالواجب الانقياد لمقتضاه لان الاحتياط
[illegible] ثبت عند العقلاء ان كل ما يقتضيه الاحتياط فهو واجب [illegible] لا يتجه الا المنع [illegible] نقض الاحتياط
واحتج [illegible] في اشتباه الاجنبية بالزوجة ونحوه فان الكل [illegible] اذا وجد صورة [illegible] الشك
مثلا وقال الجبائي لو لم يجب العمل بخبر الواحد لتعطلت اكثر الوقائع عن الاحكام وانها باطلة ضرورة فان كل
حكم البت والا انتفت فائدة البعثة لان القران والخبر المتواتر لا يفيان باحكام الوقائع وحاصله ان الادلة
القران والخبر المتواتر وخبر الواحد وقد سقط على ذلك التقدير والاولان لا يفيان بها لان القران فيه احكام مجملة
وهي غير وافية وهو ظاهر ومفصله وهي قليل جدا الا التي بما لهم كثيرا ان كيف لا تفي اجمالا والخبر المتواتر قد ثبت
انه واحد او اثنان او فوق ذلك الى قليل والجواب منع الملازمة لان الحكم عند عدم الدليل عدم الحكم بالشرع فان الشرع
دل على ان ما لا دليل فلا حكم فيه وهو جواب عما توهم ان انتفاء الحكم بالعقل وقد زعم ان لا حكم من العقل
واه فان قلت اذا لا حكم في نفس المكلف قلت فيتوقف او يعمل بالاباحة الاصلية التوقف على التقدير ان يكون
الواقع مما لا يمكن الاحتراز والعمل بالاباحة فيما لا بد منه والاظهر انه اذا لا حكم اصلا فلا تكليف فيتسبب الحث

الا حيث شاء ونتيجة على انه تسليم الملازمة لا منعه فانه اذا انتفى الحكم راسا فقد خلت الوقائع عن الاحكام فالاوضح
ان يقول ان الحكم هو التوقف او الاباحة وانت تعلم ان التوقف هو التوقف بعد الانتفاء وحينئذ ان الطريق
وهو ليس حكما وقد مر من قبل ان الاباحة ليست حكما فتذكر ما تقدم في بحث الحكم فقد ثبت الملازمة كما ادعاها
وقال صاحب التحرير انه بعيد عن حث الشارع على نقل مقالته كما سمع قال عليه السلام وعلى آله نضر الله عبدا
سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه الحديث رواه الترمذي وغيره فانه من الظاهر انه
لم يقصد تعميمه للوقف والاباحة فانه حاصل بدون اداء الى الغير مع علمه صلى الله عليه وعلى آله وسلم بان المنقول اليه
لا يبلغ منهما شيئا حد التواتر فيلزم ان يكون حثه على امر غير حاصل قطعا وهو بعيد فان الحث كان مستوعبا
العموم بل على طلبه حصوله وهو خطاء ولا لو هو صلى الله عليه وعلى آله وسلم عليه فينبغي ان اراد انتفاءهما في الواقع فالملازمة
ممنوع فان الاحكام كلها قد اوحى عليها ونزلت الى الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وخرجت من الكتمان الى الظهور
فان فرض عدم قبول خبر الواحد وانتفاء التواتر حينئذ بعض الاحكام لا انها انعدمت كيف وقد سبق
ان حكما واحدا من المكلف فقد بلغ الجميع فان اراد انتفاء الظهور فهو مسلم ولا ضير فانه من قصور منا وحمل
بالاباحة والوقف فلا حرج عقلا وللرافض ان يمنع الملازمة على التقدير فان الاخبار المنقولة اليهم مع عدم القياس والاجماع
متواترات عندهم حسب زعمهم واقول على ان في تشريع الاجماع والقياس الوفاء بالاكثر وهو منع الملازمة على التقدير حاصله
انه الكفاية انتفاء خبر الواحد مع قلة التواتر مستند على الانتفاء لكلام اخر ليس مع هو محرم فان لنا مسلكا اخر وهو الاجماع
والقياس فيخرج اكثر الاحكام منهما وللقائل ان يقول ان اصل القياس هو المتواتر او الاجماع المستند اليه واذ هو في
الوفاء بالقليل فقليل فهما كذلك لا يكفي وقد اشير اليه في شرح التحرير وكانه لم يلتفت اليه لانه من الجائز ان يستنبط منهما احكام
كثيرة وما ذكرت مجرد دعوى ولا تخلو عن كلفة والله اعلم وقد يمنع بطلان التالي القائل ببطلان خلو اكثر الوقائع عن احكامها
خلو البعثة عن الفائدة عقلا وقد عرفت ان غايته ما يلزم انقطاع احكامها القصور منا وهو مستلزم عدم الظهور لا غير وبطلانه
عقلا ثم وانما هو لامتثال قوله تعالى من قائل والله متم نوره ولو كره الكافرون وهو حق وعلى هذا افهم السر لكن ان تعين هذا

رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه

سواء كان بعض ظاهر عند المتصف وعلى نفي فلا قياس واما الاستدلال على اثبات التكليف الاول اي خبر الاحاد تفاصيل
ما علم اجمالا او كل تفصيل مظنون يجب الانقياد بمقتضاه وعلى نفي اللازم الاول حكم العقل وخصوص الوجوب حيث اوا ابعد اعلم
دفنهم اي من يثبت العمل بخبر العدل الواحد عقلا من قال اولا ان صدقه مظنون وهو اولى مما في العضدي محكي فان
نفس الامكان لا يورث الاحتياط والا فلا وخصوصي خبر العدل كما لا يخفى فيجب العمل احتياطا في دفع المضرة و
يمنع كون الاحتياط واجبا الا ترى لم يجب الصوم بالشك في رؤية هلال رمضان مع ان الاحتياط يقتضي الوجوب وفي العضدي
ووافقه غيره انه قياس بغير اصل فان كان المتواتر فضعفه ظاهر لانه وجب اتباعه لافادته العلم لا للاحتياط او كان
اصله الفتوى فكذلك لان الفرق ظاهر لان حكم المفتي خاص بمستفتيه وخبر الخبر عام في الاشخاص والازمان ولانه
فهو قياس لا يفيد الا الظن وهو تمسك بالعقلي وهو خلاف مظنون لكم ولم يورده المصنف لان الظاهر انه ليس قياسا
ليبطل اصله وذلك لان مقصود المستدل ان كل مظنون الوقوع فالواجب الانقياد لمقتضاه لان الاحتياط
يوجبه كما ثبت عند عقلا ان كل ما يقتضيه الاحتياط فهو واجب ورعي لا يتجه الا بالاتفاق فلا ينقض بعض الاحتياطات
واحسنها في اشتباه الاجنبية بالزوجة ونحوه فان الكلية مساعد اذا وجد صورة بخلافها كما في صوم الشك
مثلا وقال ثانيا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت اكثر الوقائع عن الاحكام والتالي باطل ضرورة فان كل فعل له
حكم البتة والا انتفت فائدة البعثة لان القران والخبر المتواتر لا يفيان باحكام الوقائع وحاصله ان الادلة
القران والخبر المتواتر وخبر الواحد وقد سقط على ذلك التقدير والاولان لا يفيان بها لان القران فيه احكام مجملة
وهي غير وافية وهو ظاهر ومنحصر وهو قليل جدا لا يفي بما لهم كثيرا فكيف بما لا يقع احيانا والخبر المتواتر قد ثبت
انه واحد او اثنان او فوق ذلك الى قليل والجواب منع الملازمة لان الحكم عند عدم الدليل عدم الحكم فان الشرع
دلنا على ان ما لا دليل عليه فلا حكم فيه وهو جواب عما توهم ان انتفاء الحكم بالعقل وقد زعم ان لا حكم من العقل مراده
واذا قلت اذا لا حكم فيما يصنع المكلف قلنا فيتوقف او يعمل بالاباحة الاصلية التوقف على تقدير ان يكون
الواقعة مما لا يمكن الاحتراز والعمل بالاباحة فيما لا بد منه والاظهر انه اذا لا حكم اصلا فلا تكليف فيه بل حيث

الا حيث شاء ويتجه على انه تسليم للملازمة لا منعها فانه اذا انتفى الحكم راسا فقد خلت الوقائع عن الاحكام فالاوضح
ان يقول ان الحكم هو التوقف او الاباحة وانت تعلم ان التوقف انما يتحقق بعد الانتفاء وجدان الطريق
وهو ليس حكما وقد مر من قبل ان الاباحة ليست حكما فتذكر ما تقدم في بحث الحكم فقد ثبت الملازمة كما ادعاها
وقال صاحب التحرير انه بعيد عن حكمة الشارع على نقل مقالته كما سمع قال عليه السلام نضر الله عبدا
سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه الحديث رواه الترمذي وغيره فانه من الظاهر انه
لم يقصد تعميمه للتوقف والاباحة فانه حاصل من غير النقل الى الغير مع علمه صلى الله عليه وعلى آله وسلم بان المنقول عنه
بسبب لا يبلغ منها شيء حد التواتر فيلزم ان يكون حثه على غير حاصل قطعا وهو بعيد فان الحث لكل من سمع على سبيل
التعميم بل على ما فيه حصول او هو خطاء ولا لقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم عليه فينبغي ان اراد انتفاءهما في الواقع فالملازمة
ممنوعة فان الاحكام كلها قد اوحى عليها وبلغت الى الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقد خرجت من الكتم الى الظهور
فان فرض عدم قبول خبر الواحد وانتفاء التواتر حقيقة تلك الاحكام لا انها انتفت ثبتت كيف وقد سبق
ان حكما واحدا من المكلف فقد بلغ الجميع وان اراد انتفاء الظهور فيهم مسلم ولا ضير فانه من قصورنا ويحمل
بالاباحة والوقف فلا حرج عقلا وللرافضي ان يمنعوا الملازمة على التقديرين فان الاخبار المنقولة اليهم مع عدم القياس والاجماع
متواترات عندهم بحسب زعمهم واقول على ان في تشريع الاجماع والقياس الوفاء بالاكثر وهو منع الملازمة على التقدير جاء به
انه انما كان انتفاء خبر الواحد مع قلة التواتر مستندا على الانتفاء لسلك اخر ليس وهو محرم فان لنا مسلكا اخر وهو الاجماع
والقياس فيخرج اكثر الاحكام منهما وللقائل ان يقول ان اصل القياس هو المتواتر او الاجماع المستند اليه واذ هو في
الوفاء بالقليل فيهما كالكل لا الكثير وقد اشير اليه في شرح الشرح وكانه لم يلتفت اليه لانه من الجائز ان يستنبط منهما احكام
كثيرة وما ذكرت مجرد دعوى ولا يخلو عن كلفة والله اعلم وقد يمنع بطلان التالي القائل ببطلان خلو اكثر الوقائع عن احكامها
لخلو البعثة عن الفائدة عقلا فقد مر ان غاية ما يلزم انقطاع احكامها القصور منا وهو مستلزم عدم الظهور لا التعطيل وبطلانه
عقلا ثم وانما هو لا مثال قوله عز من قائل والله متم نوره ولو كره الكافرون فهو حق وعلى هذا فما السر لك ان تعتبر هذا

نحو فقيه ورب حامل فقه

الدليل يتعين على المدعي الثاني اي وجوب العمل بالسمع اذ او انا فون الوقوع التعبد به كما عليه الروافض قالوا اولا ان العمل بخبر الواحد
افتقاء بما لا علم لانه ظني وقد قال تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وايضا قال ان يتبعون الا الظن وقد وقع في معرض الذم
فيكون افتقاء خبر الواحد الذي هو اتباع الظن مذموما ويمكن ان يجري على وجه يكون دليلين فيتم ان اتباع خبر
الواحد اتباع الظن وايضا هو افتقاء بما ليس به علم والاول منهي عنه بهذه الآية والثاني للاولى وعلى هذا فجمعهما المصـ
نف لتقاربهما والاولى اوجه بلا تكلف قلت هذا الطال ان يسعى للانه ظاهر فتدبر وثانيا جلوان كلا من الآيتين ظاهر
لم يبلغ القطعي فيكون ظنيا فنقول ان الاقتفاء بها بالعمل يقتضي ما ينفي العمل بخبر الواحد افتقاء بما ليس لنا به علم واتباع
للظن فهو منهي عنه لتمسك الآيتين فيكون منهيا عنه فالعمل بها مبطل لنفسه وما يبطل نفسه فهو باطل هذا هو
الظاهر ويمكن ان يقرر انه ظاهر يشمل ظهور خبر الواحد ومناط عدم العمل هو الظهور والظنية فيكون الآيتان غير ممنوع نقيض
فهذا ابطال للدليل بالآية النقض والجواب منع قيد بطلان الآيتين ظاهرتان قطعيتان لمنع انتفاء الاحتمال الثاني في
الدليل فيكون متشمول ليس للعلم فلا يرد عليهم هذا الرد والقاطع ما اشار اليه بقوله وتذكر ما تقدم في فصل افادة
خبر الواحد الظن او العلم كما تراه ثم رمته فلمعقول وهو عطف على قوله تدبر فتذكر اولا ان المتبع هو الاجماع المنقول
على وجوب اتباع الظن وقد عرفت ما فيه وثانيا انه مخصوص باصول الدين فلذلك لان الادلة قد دلت على اتباع الظن
فلا بد من التاويل والتخصيص منه وثالثا لو دل على بطلان الاجتهاد مطلقا وتذكر الفضلاء لو تم على بطلان الاستفتاء و
الشهادة والعمل بظواهر الكتاب كمفهوم المخالفة مثلا وان العلم هو المعرفة التي لا تعم من الظن والعلم فمعنى
قوله تعالى ان يتبعون الا الظن هو التخمين والتقليد لا اثر من الواقعية كما تقضيها المشهور والنزول واما
وان الآية جازت ان يكون مخصوصة بحضرة الرسالة صلوات الله على صاحبها واله الطاهرين فان الخطاب
بيا ايها النبي مخصوص به صلى الله عليه وعلى اله وسلم الا بدليل خارجي وان يتبعون الا الظن حكاية حال فلا يعم فمن
الجائز ان يكون فيما لا ينبغي ان يتبع الظن وانه ظاهر لما يثبت الاصول الدينية ولا ينتفي ايضا عنه بانه يحكى
تحرير الدليل بحيث لا يرد بان يقول لو وجب العمل بالخبر لوجب لكونه مظنونا ولو وجب لكان يجب العمل بالآيتين الآيتين

واذا الايات مطلق ... فلا يجوز ...

بهما بين الآيتين لظهورهما ولو وجب العمل بهما لم يجز العمل بخبر الواحد ينتج ان خبر الواحد ان وجب العمل به لم يجز
وما يستلزم نقيضه فهو باطل ولا شبهة في انه لا يرد هذا الجواب به لكنه يقتضي بصريحه عدم صحة الاحتجاج
بالآيتين لان حاصل النتيجة ان العمل بالخبر الظني غير جائز ومادته ان العمل بالمظنون لا يجوز العمل به بل يلزم ان لا يجوز
العمل بالظني اصلا ويمكن ان يقال لو وجب العمل به لوجب العمل بالآيتين لانهما ان كانتا قطعيتين من جهة الدلالة
النص فان العمل بمقتضى كلام ظني ان وجب فلان يجب العمل بكلام غير مقطوع بالطريق الاولى وان كانتا ظنيتين
فكذلك وح لا يلزم عدم العمل بالآيتين على تقدير العمل حتى يلزم ابطال الشيء نفسه واعلم ان ظاهر الآيتين ان كان مفيدا
يلزم ان لا يتعدى به كما عرفت فلا بد من التزام انه قطعي ومع قيام الاحتمالات المذكورة لاكثر الظنيات لا بد من صرفه فقيل
انه مخصوص بما لا يكون قطعي المتن وهو الانسب بكلام هذا المستدل فانه لا ينكر العمل بظاهر الكتاب وان كان
ظنيا ومن اصول الدين يحكم فان الذي يتسارع اليه الاذهان هو ان الاتباع الكافي فلا ظنية ومن فيه
الكل على السواء والاقرب بعض ما مر فتدبر والله اعلم ومنها فوت التعبد بالخبر قالوا انا نرى توقف عليه وعلى آله السلم
في خبر ذي اليدين حتى اخبره غيره ابن سيرين عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
احدى صلوتي العشي قد سماها ابو هريرة ولكن انسيت فصلى بنا ركعتين ثم سلم فقام الى خشبة معروضة في المسجد فاتكأ
عليها ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبك بين اصابعه ووضع خده الايمن على ظهر كفه اليسرى وخرجت
سرعان الناس من ابواب المسجد فقالوا اقصرت الصلوة بالمعلوم والمجهول وفي القوم ابو بكر وعمر فهاباه
ان يكلماه وفي القوم رجل في يديه طول يقال له ذو اليدين قال رسول الله انسيت ام قصرت الصلوة
بالمعلوم والمجهول فقال لم انس ولم تقصر معلوما ومجهولا فقال اكما يقول ذو اليدين فقالوا نعم فتقدم و
صلى ما ترك ثم سلم ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع راسه وكبر ثم كبر وسجد مثل سجوده او اطول ثم رفع
راسه وكبر فربما سألوه ثم سلم فقال نبئت ان عمران بن حصين قال ثم سلم خرج الخرباق رضي الله تعالى
عنهما وفي رواية عنهما كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك وقد كان فسلك فقيل ان تحرم الفعل في خلال الصلوة

واذا كان كذلك فتوقفه صلى الله عليه وعلى آله وسلم في ذلك لم يكن على ظاهره فانه في الصلوة لم يدر احد عنده بانه
في غير محل النزاع فانه في خبر الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم للمجتهد وضعفه ظاهر فان علة قبوله من المجتهد
رجحان صدقه واذ قد ثبت ان السيد العالم لم يقبله فقد دل دلالة واضحة على انه لا عبرة بخبر الواحد اصلا [illegible]
ولذلك لم يورده المصنف واجاب بوجه آخر قلنا لا نسلم ان توقفه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لما ذكرتم بل توقفه للريبة مشاركين له
لان الانفراد من بين جماعة مشاركين له في ذلك المنفرد في سبب العلم بالخبر مظنة الكذب فانه يترجح الكذب كما [illegible]
اقل من ان يكون الطرفان متساويين واذ قد ظهر ان الانفراد زال بما هو يورث المظنة فعلم انه كيف لو كان
كذلك لم يعتمد على خبر غيره فانه يعدم الخروج عن خبر الواحد وفيه نظر فان لنا ان نقول ان المخبر جماعة كما يشعر به
فقالوا او الجواب انه وقع في رواية الامام احمد ثم اقبل على ابي بكر وعمر فقال ما ذا يقول ذو اليدين فقالا صدق
يا رسول الله فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجه التوفيق ان الشاهدين هما امير المؤمنين و
الباقون مقررون فصح اسناد الفعل الى الجماعة او اريد بها فوق الواحد وهو في بعد كما يدل عليه رواية عمران بن
حصين حتى انتهى الى الناس فقال اصدق هذا فقالوا نعم ولا يخفى عليك ان الجماعة اذ قرروه فقد تكلموا احكاما فهو تواتر
سكوتي ومن هاهنا ظهر انه لا متمسك لمن زعم ان خبر الواحد لا يعمل بل خبر الاثنين فصاعدا انهم تمسكوا ببعض
ما مر من قبيل والجواب مشابهت فيه واعلم ان امثال هذه المناقشة لا تضر اصل الجواب كما لا يخفى واعلم ايضا ان
اثبات عدم قبول خبر الواحد بخبر الواحد غير منتظم فان في تسليم قبوله فان هذا الخبر خبر الواحد ليس بمتواتر فلاحد
ان يقول ان خبر الواحد اذ ليس مقبولا فلا يقبل ايضا فلا يصح الاستدلال به ويمكن ان يكون هذا الاستدلال
جدليا وحاصله انكم تقبلون خبر الواحد فيكون هذا مقبولا وهو يدل على عدم قبوله هذا وهو لا يخلو عن تحكم [illegible] والتي
يحل مثله فالاقرب الى التحقيق انه قياس شرطي وحاصله انه لو قبل خبر الواحد لقبل هذا الخبر ولو قبل للزم ان لا يقبل
خبر الواحد فينتج لو قبل خبر الواحد لم يقبل هذا خلف وقد مر مثله مسئلة عند الجمهور خبر الواحد في حكم الحد مقبول
وهو قول ابي يوسف على ما نقل عنه في الامالي في قول ابي بكر الجصاص من خلافا للكرخي وابي عبد الله البصري من الحنفية واكثر

من المتكلمين وعند اكثر الحنفية كذا في التحرير وفي المشهور لم يثبت الخلاف الينا فان كان الراوي بالخبر الحد عدل ضابط
جازم في علمه احترازا عن الاعتقاد الايماني فان خبر الواحد فيه غير مقبول وكل عدل جازم ضابط تقبل خبره
لما مر من ادلة قبوله لانها غير فارقة ضرورة او بالنقل والفارق كما يشهد به الوجدان الصريح فيقبل خبر ذلك
الراوي في الحد كغيره اي كما تقبل خبر غير العدل الجازم الراوي في الحد وفيه اشارة الى ان منشأ قبول خبر غير الحد رجحان
الصدق بالعدالة والضبط والاخبار عن الحد جازما وهو على السواء في الحد وغيره واما الصغرى فلان الكلام في خبر العدل
المذكور والنافون كما كثر الحنفية قال عليه وعلى اله السلام ادرؤا الحدود بالشبهات اي ادفعوها رواه ابو حنيفة
على ما في التيسير ورواه مثله ابو داود والترمذي رحمهما الله تعالى وفي رواية وقفه على ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها
الصادق فيه اي خبر الواحد شبهة ولذلك ما بلغ ابدا الى العلم فيدرأ بها قلنا اولا المراد درء اللزوم اي درء
اللازم وحاصله ان الحد يدرأ لزومه بالشبهة اي بعد ان الحد اللازم الثابت بطريقه ونحوه انه ينبغي ان يحتال
في درء اخفائه بسبب جهة لا يلزم اتفاعها على الوالي ولم يتعين هو اصلا ان يخفى ما ثبت من الشرع حكمه كما لا يخفى فافهم
كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغني من حد فقد وجب وثانيا يمنع ان في الخبر رواه ابو داود في باب
شبهة ويجب ان يكون مقصوده ان ليس في الخبر شبهة دارئة للحدود ووجود شبهة اخرى لا ينفي وجه
رجح الى ما سمعت وقلنا ثانيا انه منقوض بالشهادة فانها تقبل مع الشبهة في اثبات الحدود
ونفاذ حكمها مع ان فيها شبهة لا يخفى ولهم ان يجيبوا بان غاية تخصيص ذلك بدليل مخصص وهو لا ينفي نفاذه
فيما بقي وفيه ان المخصص على السواء فان ادلة قبول خبر الواحد نافضه ههنا كما ان ادلة قبول الشهادة مخصصة
والحاصل ان الشبهة التي في خبر العدل غير معتبرة لما دل على وجوب قبوله فيكون الدور فدار الى الاول في اثبات
الموجب والله اعلم فان قلت لو تم ذلك الدليل لا تنفي ظاهر الكتاب فان فيه شبهة اذ احتمال التخصيص والمجاز
قائم وهو خلاف الاجماع قلنا لا يرتضي به المص كما قال وظاهر الكتاب قطعي لانتفاء الاحتمال الناشي عن دليل
فافهم وتفصيله انه قد مر ان القطعية لها معنيان الاول ان لا يكون احتمال النقيض عند العقل اصلا والثاني

وإذا كان كذلك فقد لـ صلى الله عليه وعلى آله وسلم كل ذلك لم يكن على ظاهره فانه في الصلوة بعد ذلك
في غير محل النزاع فانه في خبر الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم للمجتهد وضعف ظاهر كان حمله قبوله من المجتهد
رجحان صدقه وإذ قد ثبت أن السيد العالم القبلة فقد دل دلالة واضحة على انه لا غيره لخبر الواحد اصلا
ولذلك لم يورده المصنف وأجاب بوجه آخر قلنا لانم ان توقفه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لما ذكرتم بل توقف
لان الانفراد من بين جماعة مشاركين لذلك المنفرد في سبب العلم بالخبر مظنة الكذب فانه يترجح الكذب
أقل من أن يكون الطرفان متساويين وإذ قد ظهر أن الانفراد زال ما هو يورث المظنة فعمل به كيف لو كان
كذلك لم يعتمد على خبر غيره فانه بعد لم يخرج عن خبر الواحد وفيه نظر فان لنا ان نقول ان المخبر جماعة بلا شبهة
فقالوا والجواب انه ثبت في رواية الامام احمد ثم اقبل على ابي بكر وعمر فقال ما ذا يقول ذو اليدين فقالا صدق
يا رسول الله فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجه التوفيق ان الشاهدين هما امير المؤمنين و
الباقون مقررون فصح اسنادا الفعل الى الجماعة او اريد بما فوق الواحد وهو بعيد كما يدل عليه رواية عمران بن
حصين حتى انتهى الى الناس فقال اصدق هذا فقالوا نعم ولا يخفى عليك ان الجماعة اذ قرروه فقد تكلموا حكما فهو تواتر
سكوتي ومن ههنا ظهر انه لا متمسك لمن زعم ان خبر الواحد لا يعمل بل خبر الاثنين فصاعدا نعم تمسك بعض
ما مر من قبيل والجواب ما ثبت اعلم ان امثال هذه المناقشة لا تضر اصل الجواب كما لا يخفى واعلم ايضا ان
اثبات عدم قبول خبر الواحد بخبر الواحد غير منتظم فان قد تسليم قبوله فان هذا الخبر خبر الواحد ليس بمتواتر فلا احد
ان يقول ان خبر الواحد اذن ليس مقبولا فلا يقبل ايضا فلا يصح الاستدلال به ويمكن ان يكون هذا الاستدلال
جدليا وحاصله انكم تقبلون خبر الواحد فيكون هذا مقبولا وهو يدل على عدم قبوله هذا وهو لا يخرج عن نحو من السعد وليس
بحل مشكل فالاقرب الى التحقيق انه قياس شرطي وحاصله انه لو قبل خبر الواحد لقبل في هذا الخبر ولو قبل للزم ان لا يقبل
خبر الواحد فينتج لو قبل خبر الواحد لم يقبل هذا خلف وقد عرفت مثله عند الجمهور خبر الواحد في حكم الحد مقبول
وهو قول ابي يوسف على ما نقل عنه في الامالي وقول ابي بكر الجصاص خلافا للكرخي وابي عبد الله البصري من الحنفية واكثر

من المتكلمين واكثر الحنفية كذا في التحرير وفي المشهور انه من الخلاف اليسير فان كان الراوي للخبر الواحد عدل ضابط
جازم في علمه احترز به عن الاعتقادي الا انه فان خبر الواحد فيه غير مقبول وكل عدل جازم ضابط قبل خبره
لما مر من ادلة قبوله لانها غير فارقة بضرورة او بالفارق كما يشهد به الوجدان الصريح فيقبل خبر ذلك
الراوي في الحد كغيره اي كما يقبل خبر غير العدل الجازم الراوي في الحد وفيه اشارة الى ان منشأ قبول خبر غير الحد رجحان
الصدق بالعدالة والضبط والاحتياط عن الحد جازما وهو على السواء في الحد وغيره واما الصغرى فلان الكلام في خبر العدل
المذكور والنافون كاكثر الحنفية قال عليه وعلى آله السلام ادرؤا الحدود بالشبهات اي ادفعوها رواه ابو حنيفة
على ما في التيسير ورواه مثله ابو داود والترمذي رحمهما الله تعالى وفي رواية وقفه على ام المومنين عائشة رضي الله تعالى عنها
الصادقة في خبر الواحد شبهة وكذلك ما يمنع ابرات العلم فيدرا بها قلنا اولا المراد دراء اللزوم اي دراء
اللازم وحاصله ان الحديث درا لزوم بالشبهة الا بدرا الحد اللازم الثابت بطريقه وتحقيقه انه ينبغي ان يحتال
سو احتفاء سببه حتى لا يلزم ايقاعها على الوالي وليس شيء منهم اصلا ان يخفى ما ثبت من الشرع حكمه كما لا يخفى فافهم
كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغني من حد فقد وجب وفي السلام يمنع ان الخبر
شبهة ويحتاج ان يكون مقصوده ان ليس في الخبر شبهة دارئة للحدود ووجود شبهة اخرى لا ينفع وقد
رجع الى ما سمعت وقلنا ثانيا انه منقوض بالشهادة فانها تقبل مع الشبهة في اثبات الحدود
ونفاذ حكمها مع ان فيها شبهة لا يخفى ولو ان يجيبوا بان غايته تخصيص ذلك بدليل مخصص وهو لا ينفي نفاذه
فيما بقي وفيه ان المخصص على السواء فان ادلة قبول خبر الواحد ما هي هنا كما ان ادلة قبول الشهادة مخصصة
والحاصل ان الشبهة التي في خبر العدل غير معتبر لما دل على وجوب قبوله فيكون الدور فذلك الى الا السمعي في اثبات
الموجب والله اعلم فان قلت لو تم ذلك الدليل لا تنفي ظاهر الكتاب فان فيه شبهة اي احتمال التخصيص والمجاز
فافهم وهو خلاف الاجماع قلنا لا نرتضي به المصنف كما قال وظاهر الكتاب قطعي لانتفاء الاحتمال الناشئ عن دليل
فافهم وتفصيله انه قد مر ان القطعية لها معنيان الاول ان لا يكون احتمال النقيض عند العقل اصلا والثاني

رواه ابو داود وغيره

ان لا يكون احتمال ناش عن دليل وهو المراد في قطعية الدليل اللفظي وظاهر الكتاب كذلك فلا شبهة فيه اصلا فلا يلزم
الدرء فيه وللقائل ان يقول ان العمومات الموجبة للحد نحو السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مخصوصة
والعام المخصوص عنده ظني واما تخصيصها فلان الاخذ من غير الحرز وكذا السرقة الهالكة او المستهلكة لا يحكم فيه بالقطع
مع الضمان والجواب ان الاخذ من غير الحرز ليس بسرقة والضمان الحق فيه ان لا يمنع القطع والعام المخصوص من قطعي
وربما يكون قطعيا بان لا يحتمل ما يقبل التعليل المخرج غيره وههنا كذلك فافهم وعلى هذا الا ان لا يثبتوا الحد بالقياس
ولا بعد فان يلتزموه واما من اثبت ما لحقه مع كونه ظنيا فيلزم اثباته به ايضا او يثبته بدليل خارجي كالحنفية
وهو ان الرأي لا مجال له في درك الكميات كما سيجيء ان شاء الله تعالى في القياس تقسيم للحنفية محل خبر الواحد
مطلقا على ان يكون خبر الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم بخصوصه او ان يكون غيره اما حقوق الله تعالى الا ...
في مشروعيتها جهات متفقة عند عدم خصوصية حتى يكون الكل في اثباتها سواء في عقوبات او لا يكون عقوبات
كالعبادات والمعاملات كالصلوة والحج ورؤية الهلال وطهارة الماء ونجاسته وهو اي خبر الواحد حجة فيها اي في العقوبات
وغيرها من حقوق الله تعالى كما مر واما حقوق العباد فما فيه الزام محض كالبيوع ونحوها كالاملاك المرسلة فالشرط
مع شرائط الرواية الولاية فلا يقبل خبر العبيد ولفظ الشهادة والعدد عند الامكان فلا عدد ولا ذكورة
في شهادة القابلة ولا الاسلام في الشهادة على الكافر والحاصل ان في حق العبد الملزم يشترط شرائط الرواية ويزاد
ثلثة الولاية ولفظ الشهادة والعدد حتى لا يقبل شهادة العبد والاخبار بدون لفظ الشهادة ولا يقبل شهادة
الفرد وكل ذلك عند الامكان والسعة وعند الضرورة يسقط فلا شرط المذكورة التي اقتضت الولاية في شهادة
القابلة فيما لا يطلع عليه الرجال كالبكارة والولادة والعيوب في العورة ولا شرط الاسلام في الشهادة على
الكافر بل يقبل شهادة الكافر ايضا مع ان الكافر لا ولاية له والقصاص شرائط الرواية الا الاسلام والضرورة فيه لان
المعاملة مع الكافر فيما لا يحضره المسلم مع ان له ولاية على مثله والتفصيل في كتب الفقه وما لا الزام فيه من حقوق العباد
كالوكالات والهدايا ونحوها فلا يشترط سوى التميز والعقل مع تصديق القلب فيستوي فيه الذكر والانثى والحر والعبد

والحر والعبد والكافر والعدل والصبي والبالغ ودفعا للحرج ولاجماع العقلاء فان الاسواق من لدن
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قائمة بالعدل والفساق ذكورا واناثا احرارا وعبيدا مسلمين وكافرين
والناس يشترون من الكل ويعتمدون خبر كل مميز من غير نكير وكان رسول الله عليه وعلى آله السلام يقبل
خبر الهدية من البر والفاجر كقبول هدية اليهودية الشاة المسمومة ومن العبد كقبول هدية سلمان
الى غير ذلك مما لا يحصى وخالف فيه الشافعي واحمد فلم يشترطا الوكالة بخبر الواحد اصلا وما فيه الزام من وجه
دون وجه آخر كعزل الوكيل وحجر المأذون ونحوهما فالوكيل والرسول كما قبله مما كان لا الزام فيه فلا يشترط
شيء من الشرائط سوى التمييز مع التحري وصورته ان يقول وكلتك بعزل فلان مثلا وشرط في الفضولي
العدالة او العدد خلافا لهما فلا يشترطان سوى التمييز مع التحري لانه من المعاملات التي لا الزام فيها فلا اشتراط
الشيء دفعا للحرج وقال الامام انه لا الزام فيه كما قالا من جهة انه تصرف في ملك الغير مما فيه الزام من وجه فيه
اكتفاء باحد شطري الشهادة من العدد والعدالة وقولهما اظهر وقيل اشتراط العدالة اذا كان الفضولي واحدا
متفق عليه بين المشايخ وعدم اشتراطها اذا كان اثنين بقول بعضهم وفي وجوب الشرائع على من اسلم بدار
الحرب فاخبره انسان بما عليه من الفرائض بعد الاسلام قبل الاصح عدم اشتراط عدالة المخبر اتفاقا كما قاله
شمس الائمة السرخسي رحمه الله تعالى لانه رسول الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى آله واصحابه كما مر من الاحاديث
الدالة على الحث على تبليغ احكام الشرع قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم بلغوا عني ولو آية رواه البخاري
ونضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها كما سمعها ثم اداها الحديث رواه الشافعي وغيره والرسول لا شرط
فيه شيء سوى التمييز مع التحري وهو منقوض بالرواة فان الراوي الفقار رسول رسول الله تعالى صلى الله عليه وعلى آله
وسلم لتبين ما ذكروا والحل ان الرسول الذي لا تعتبر فيه الشرائط فهو بمنزلة المرسل الرسول الخاص بالرسالة بان
يختاره المرسل في امر خاص يلزم المرسل لا خاصة من بين الناس للسفارة لا الكل من يبلغ كلام غيره باذن عام
والاشتراط على الخلاف في المذكور في الفضولي متقدم في شرائط الرواة فمنها التعقل الذي في نسختنا والمشهور في

الكتب العقل والمال واحد فان نفس العقل اي القوة العاقلة غير كاف بل لا بد من وصف التعقل والتمييز فالتحمل للرواية للتحمل
بالسماع والمشاهدة فيما يكون المروي من جنس ما يشاهد كالافعال والحلية المباركة وجه الاشتراط ظاهر فان من
لا يعقل لا يتحمل كلاما اصلا واما في التحقيق لان الخبر كلام ما هو في الشاهد وضع لاظهار المعنى الذي في الذهن
ولا يحصل ذلك بدون العقل الا يرى انه قد يسمع الطيور لا يسمى كلاما بل الحانا فلا بد من الصدور عن عقل
ولذلك لا يجب سجود السهو بقراءة الببغاء عند اكثر المحققين انما يفيد اشتراطه للاداء واما التحمل فلا يبتني
على تعقل المعنى كما لا يخفى ولا يساعد عليه فانه لا يخفى صدق اشتراطه للتحمل والاصح عدم التقدير بسن بل بفهم الخطاب
ورد الجواب وقيل الاقل خمس قال ابن الصلاح هذا هو الذي استقر عليه اي اهل الحديث من المتاخرين لما في
صحيح البخاري رحمه الله تعالى بالسند عن محمود بن الربيع قال عقلت من النبي صلى الله عليه وسلم مجة مجها في وجهي وانا
ابن خمس سنين وقيل اربع قال القاضي عياض ان محمودا حين عقل المجة كان سنه اربع سنين و
لذلك صحح الاكثرون سماع من بلغ اربعا وفيه التيسير قال الحافظ زين الدين العراقي روينا عن الخطيب قال
سمعت محمد ابن اللبان يقول حفظت القرآن ولي خمس سنين واحضرت عند ابي بكر بن المقرئ ولي اربع
سنين فارادوا ان يسمعوا لي فقال بعضهم انه يصغر عن السماع فقال لي ابن المقرئ اقرأ سورة والمرسلات فقرأتها فقال ابن المقرئ اسمعوا له
والعهدة علي وانت تعلم ان غاية ان التحمل في هذه السنين تيسر واما تحديد الاقل فلا ولذلك قال
والاصح انه لا وذلك لان الصبي يتدرج في الترقي في العقل شيئا فشيئا ولا ينضبط عند العقول لشيء حالي في مرتبة
التحمل ونحوه بل التقدير لا يمكن بمقدار العمر وانما التقدير بما هو مناطه هو فهم الخطاب ورد الجواب فمن فهم الخطاب ورد
الجواب يصح سماعه وان كان سنه اقل مما قيل وان لم يفهم فلا يصح وان كان ابن خمسين قال احمد بن حنبل ... عن ابن معين
وهو عجيب من مثله وقيل حتى تفرق بين البقرة والحمار والاداء لا للكمال اي اشتراط العقل للاداء بلا ... كامل
بالنسبة الى ما تحته فتقديره بالبلوغ كما قال ومعياره البلوغ سالما عن الآفات ولعلك توهم كلام التحقيق ...
عليك ... قياسا على الشهادة والبلوغ شرطها والجامع ظاهر ولقبولهم ابن عباس وابن الزبير والنعمان وانس رضي الله

رضي الله تعالى عنهم بلا استفسار عن حالهم أكان حين الصبا او البلوغ فلو كان سماع البلوغ شرطا لفحصوا عن
ذلك فانه من الظاهر انه يحتمل السماع وقت الصبي احتمالا ظاهرا على انه قد روى ابن عباس رضي الله
تعالى عنهما بالجملة في الصبي فقد خرج محمد بن اسمعيل البخاري رحمه الله تعالى عنه باسناده اقبلت راكبا على حمار اتان وانا
يومئذ ناهزت الاحتلام ورسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بمنى الى غير جدار فمررت بين يدي بعض الصف
وارسلت الاتان ترتع ودخلت الصف فلم ينكر ذلك علي احد وخرج الشيخان عن انس كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم يدخل الخلاء فاحمل انا وغلام اداوة من ماء وعنزة يستنجي بالماء فان كان انس غلاما الغلام فيهما والا فكذلك الغلام
علام وفيه ... قيل له اشهدت العيد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قال نعم ولولا مكاني منه ما شهدته
من الصغر رواه البخاري وتوفي صلى الله عليه وسلم وسن ابن الزبير والنعمان ابن بشير دون العشر والمتفق
اهل السير ان ابن الزبير اول مولود في الاسلام من قريش بالمدينة ولد في السنة الثانية والنعمان من
اقرانه وهو اول مولود في الانصار بعد الهجرة واما انس فكان ابن عشر سنين لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم
المدينة وعرضه امه على النبي صلى الله عليه وسلم لخدمته فقبله وتوفي صلى الله عليه وسلم وهو ابن عشرين سنة
وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم الف حديث ومائتا حديث وستة وثمانين حديث وفي قبول الصبي
المتحمل حين الكون الصبوية للكذب وخوف بطلانه على ان مناط القبول هو العدالة والضبط فلا يعبأ بالصبي في
التحمل فان اهل الضبط لما روى فهذه صفة الاعمى في شرط الاتقان فهو والبالغ متحملا سيان كما لا يخفى واما اسماع الصبيان
فغير مستلزم الا احتمال التبرك والاعتياد قال الشيخ ابن الحاجب انه قد جرت عادة الخلف والسلف باحضار
الصبيان مجالس الذكر والسماع واستماعهم لا اعتياد ولو لم يكن سماعهم معتبرا لم يكن للاحضار والاسماع فائدة
ورد عليه بان الملازمة ممنوعة فانه من الفوائد التبرك كما في العضدي والاعتياد بالاداب لا يتكلف عند الحاجة
كما في حواشي ميرزاجان رحمه الله تعالى فالاسماع للاسلام قبل روايته تنبيه واذ عرفت ان رواية المتحمل الصبي
عند البلوغ صحيحة فان لا يقدر ليس يتوقف الحكم بقبول رواية من علم سماعه صبيا على معرفة حاله في صباه فان علم انه

كان بحيث يفهم الخطاب ويرد الجواب تقبل روايته والا فلا وان لم يعرف فيجب اعتبار السن فالمروي عن ابن عمرو مروا الصبي بالصلوة
اذا بلغ سبع سنين فانه عند ذلك يأكل وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده كذا في التيسير مع التحرير وقد خرجه
ابو داود بهذا اللفظ مروا اولادكم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين الحديث فلم يذكره المصنف رحمه الله تعالى ولعل وجهه انه
لا وجه للتوقف فانه اذا هو عدل وضابط جازم في خبره فيقبل الشيء في تحمله محفوظا فيما رواه جاز ان يكون سماعه
كان في حين فهم الخطاب ورد الجواب فتامل للمراهق القريب من البلوغ مقبول مع التحري وتحكيم الرأي فان وقع في
قلب المروي اليه صدقه قبل روايته في المعاملات والديانات فكم هذا القائل لانه شديد وقد وقع في التحرير المعتمد الصحابة رضوان
الله تعالى عليهم ولم يرجعوا اليهم اي الى المراهق في المباحثة واختلاف الآراء وخفاء الحكم ولو كان مقبولا لتفحصوا
ورجعوا اليه اقول لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول لعل يعني ان الرجوع اليه دليل على قبوله وانتفاء الدليل
لا يستلزم انتفاء المدلول فيمكن دليل آخر قلت انه رحمه الله تعالى لم يستدل بنفي الدليل على نفي المدلول
بل استدل بان كان شأن هؤلاء الكبار الرجوع فيما خفي عليهم الى الآخرين ولم يلتفتوا الى المراهق وليس لهم الا الا
المراهق لا غيره قلت مقصوده رحمه الله تعالى انه لا يلزم من عدم الرجوع عدم قبوله فان قوله حجة ضعيفة يحتاج
الى التحكم ولم يكن ما يحتاجون اليه منحصرا فيه بل لهم طرق شتى اقوى منها كفاية فلذلك لم يحتاجوا اليه فمع قيام هذا الاحتمال
لا القطع ولا الظن بعدم العبرة به بل الوجه لعدم قبول خبر المراهق تهمة عدم التكليف فان اذا التكليف عليه لا يحرم
عليه الكذب فلا يعلم انه لا يبالي به لانه لا مانع من الاجتناب عنه لا اقل من الاتهام لانه قد قبل شهادة الصبيان بعضهم
على البعض في الدماء قبل التفرق اهل المدينة وهو رواية عن مالك رحمه الله وامر الشهادة احوط من امر الرواية قلت
اجماعهم على ان لا شهادة للصبي وما عن مالك فلعله مبني على الضرورة ان الضرورات تبيح المحظورات مستثناه
كشهادة القابلة الواحدة فان قلت ما تصنع بقبول اهل قبا اخبار ابن عمر حتى تحولوا الى الكعبة وقد قدم
النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فالجواب عنه قولي واعتماد اهل قبا على انس وابن عمر رضي الله تعالى عنهم البلوغ
على الاصح قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله تعالى ان الذي اتاهم انس بن مالك وقد روي انه ابن عمر فيحمل على انهما جاءا جميعا

قيل حا

جاز احدهما يوم احد ولم يجز الآخر لانه استصغره فاعتمدوا على البلوغ وهو السن او بقول ابن عمر كان بالغا لو سنده وما روي انه عرض
عليه صلى الله عليه وسلم يوم بدر وهو ابن اربع عشرة سنة وتحول القبلة كان قبل الشهرين بجوز ان يكون لضعف
البنية لا للصغر او رد عليه بانه عرض يوم احد وهو ابن اربع عشرة سنة فلم يجزه رسول الله صلى الله عليه
وسلم وعرض يوم الخندق وهو ابن خمس عشرة سنة فاجازه ذكره البخاري في تاريخه وبان تحول القبلة
كان بعد الهجرة لستة عشر شهرا او سبعة عشر والنس كان ابن عشر سنين فكيف كان بالغا واحد كان في شوال
سنة ثلث فعمره ثلث عشرة سنة وابن عمر كان لو سنده ابن اربع عشرة سنة اكبر من انس لا بالعكس
هكذا في التيسير والصحيح ان ابن عمر وانس كانا صبيين فقابل بينهما راويان لمجي رجل في جامع الاصول عن
انس رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي نحو بيت المقدس فنزلت قد نرى تقلب
وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام فمر رجل من بني سلمة وهم ركوع في صلوة الفجر
وقد صلوا ركعة فنادى الا ان القبلة حولت فمالوا كما هم نحو القبلة اخرجه مسلم وعن ابن عمر قال بينما الناس بقبا في
صلوة الصبح اذ جاءهم ات فقال ان النبي صلى الله عليه وسلم قد انزل عليه الليلة قران وقد امر ان يستقبل القبلة
فاستقبلوها وكانت وجوههم الى الشام فاستداروا الى الكعبة اخرجه الجماعة الا ابا داود رحمهم الله تعالى وقد سمي
في بعض شروح البخاري بعباد بن بشر في التيسير قال الفاضل قال الحافظ العسقلاني انه ارجح رواه ابن خيثمة وغيره وفي
التجريد ذكر المحدثون انه عباد بن بشر وهو شيخ كبير وفي التيسير هو الذي صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم الظهر ركعتين الى
بيت المقدس وركعتين الى الكعبة ثم اتى قوم بني حارثة وهم ركوع في العصر فاخبرهم بتحول القبلة فاستداروا الى الكعبة
والله اعلم ومنها اي من شرائط الرواة الاسلام اداء فلو كان من قبل كافرا وروى مسلما ما تحمله كافرا قبلت لقبول جبير بن
مطعم روايته قراءة النبي بالطور اجماعا في التيسير انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقرأ في المغرب بالطور
والحديث في الصحيحين مع ان سماعه اياه منه صلى الله عليه وسلم كان قبل ان يسلم لانه جاء في فداء
اسارى بدر ويمكن ان يستدل بالامر في الصبي المتحمل من انهم يقبلون الرواة من دون استفسار كان شاهم الاسلام

اي حال الاداء

او بعده وايضا ان امثال هذه اللفظة انما تتم اذا ثبت الاجماع وهو لا يقر من السكوت قال تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا فان قلت ان الفاسق هو المسلم العاصي فكيف يصح الاستدلال بهذه الاية جواب
الفاسق ما يعرف المتقدم يعم الكافر والفاسق الذي عند المتشرعة وحاصله ان الفاسق في لسان الشارع صلى الله عليه و
على اله وسلم واصحابه رضوان الله تعالى عليهم وهو الذي نزل عليه وقت الوحي يعم الكافر فالفاسق الخارج عن طاعة الله تعالى او ان
عرف المتشرعة على ما يقابل الكافر وهو المسلم العاصي وهذا الاستدلال على اصل الدعوى المصرح بها وهو اشتراط الاسلام للرواية
في حال الاداء وحديث معاذ رضي الله تعالى عنه كان دليلا على ما تضمنه من ان الاسلام حالة التحمل ليس بشرط لها
وهذا اولى مما في التحرير ولان الفاسق الكافر او الكافر منه فلان في اخباره بالامور الدينية تهمة لظهور العداوة الباعثة على قصد الاضلال
بالدين والبدعة المتضمنة كفرا كالتجسيم كالكفر عند المكفر كالقاضيين القاضي ابي بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار المعتزلي و
السمعاني وعليه فخر الاسلام والحاصل ان المبتدع المكفر كالكافر لا تقبل روايته عند من كفره وعند غيره الى غير المكفر بها كالبدعة
كالبدع الجلية [illegible] عن شبهة قوية كفسق الخوارج وفيها القبول عند الاكثر وهو المختار خلافا للامدي [illegible]
يخفى عليك ما في العبارة فان البدعة المتضمنة للكفر كيف تكون من البدع الجلية والمفضى واوضح في جامع الاصول قواعد الجماعة
من الائمة الاحاديث من الخوارج والمنسوبين الى القدر والتشيع والرفض وغيرهم من اصحاب البدع والاهواء وقال احمد [illegible]
فمنهم من يأخذ وانهم يروا الاحاديث قال الشيخ عبد الحق الدهلوي رحمه الله تعالى ان اخذهم منهم لمجرد التحري في ظهور
الصدق وعدم هذا الاحتياط في الاخبار كيف لقد ثبت انهم اخترعوا احاديث لترويج مذاهبهم وقد اقروا والكذب
والاجماع لنا ان تدينه يصده عن الكذب فانه حرام عنده واذا الكلام في العدل فلا بد ان يمتنع عنه فقد حصل ظنون
صدقه في الاخبار كصدق غيره بلا تفاوت ومن هنا قبل شهادة اهل الاهواء الا الخطابية فان تدينه يمنعه عن
الكذب قبلنا شهادتهم والخطابية اذ يرون صدق من يحلف عندهم ويزعمون ان المؤمن لا يحلف كاذبا فقد اتهموا
لعلمهم بخروجه بزعم الصدق بالحلف فلا تقبل شهادتهم وعلى هذا الا ينبغي ان لا يقبل روايتهم ايضا كما لا يخفى وقوله
عليه السلام وعلى اله عطف على ان تدينه بحسب المعنى فان معناه لان تدينه [illegible] والا فالظاهر ان يقول وقوله عليه السلام

السلم او حديث انما احكم بالظاهر والله يتولى السرائر وكالشهادة فان ظاهر ذلك المستدعي الصدق فان قلت
ان الحكم هو القضاء فيكون الحديث في الشهادة قلنا لئن سلم فبالمفهوم الموافق فانه من الظاهر
ان الحكم بالظاهر لظهوره في الصدق والرواية اولى لان الشهادة اضيق فيقبل الرواية بالطريق الاولى قال التفتازاني
وغيره لا اصل له ونقل عن بعض المحدثين انه رآه في كتاب يسمى ادارة الاحكام ولكن ليس فيه كثيرا فان معناه ثابت
كما في الصحيحين عن ام سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انما انا بشر وانكم تختصمون الي ولعل بعضكم ان
يكون الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا يأخذه فانما اقطع له قطعة من نار ورد
ما في المختصر انه الحديث المذكور متروك الظاهر بالكافر والفاسق المظنون صدقهما وحاصله ان الكافر والفاسق
اذا ظن صدقهما فقد صار الظاهر الصدق مع انه لا الحكم بخبرهما اتفاقا فلا يتفرع على ظاهره فلا يصح ان يستدل به
فمدفوع بانه غير واقع اي ظن صدقهما ليس بواقع وانما هو فرض امر غير متحقق فلا يشمل الظاهر لهما فلا وجه
لترك ظاهره لان القطع بالفسق ينافي ظهور الصدق في ان الكافر والفاسق مقطوعا الفسق والقطع
به يحتمل ظهور الصدق بل ينبغي ان يظن كذبه ولا اقل من ان لا يكون ظاهر الصدق فتدبر ولا تصغ الا القول بان
خبر الكذوب قد يقطع بصدقه وقد يظن بالقرائن المحتفة به فكيف من لا يكون كسبه ذلك وان كان فاسقا في
غيره كالكافر والفاسق بترك الصلوة مثلا لان الصدق ح يستند الى القرائن لا الى الخبر وقد مر مثله من قبيل
في بحث ان خبر الواحد قد يفيد العلم بالقرائن المحتفة به ولا يذهب عليك ان كثيرا من الفساق كان جبلتهم على
الصدق ويتنفرون عن الكذب كما يمتنع احاد الناس عن المضار والكفار المتصلبون في دينهم الفاسد يكبر عليهم
الكذب فظاهر حالهم الصدق بلا مرية فالقطع بالفسق لا ينافي ظهور الصدق مطلقا واما القول بان المفيد هو القرينة
فقد مر ما فيه من ان المفيد هو الخبر بشرط القرينة ولئن سلم فقد تحقق ان ظاهر حال الكافر والفاسق قد يكون هو الصدق
في كلامهم والايمان التي فلا يكون من شمول الحديث فيكون مصروفا عن الظاهر ولا يعلم المراد فلا يحتج به فلا شبهة
ان غاية التخصيص والعام المخصوص حجة فيما بقي ولكن هو الحجة ينتفي الحجية فيما يقتضي الدليل خروجه كالفاسق

والكافر والشاهد الواحد والنساء وصحة قراءة شاذة فيبقى ما لقي حجة نعم اعلم انه قد وقع في بعض التقرير والنقل
فصاحب المختصر بعد ما جعله التوقيفي قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا او الحديث المورد
قال ان الاحتجاج بالآية اولا والتواتر ثانيا وثانيا اتفاقهما على ما علمت والانصراف الحديث كما هو عليه وهذا التقرير صحيح
فان قلت ان المصنف لم يرد على ان الحديث متروك الظاهر بالكافر والفاسق المظنون في الصدق وهو كما
قال ابن الحاجب قلت نعم فلا يجدي نفعا الكلام في هذا المقام كما لا يخفى ثم ان كلام المصنف لما لم يكن الا تفسير المختصر
كثيرا فانه لا يشتبه في انصراف الحديث عما على ظاهره فان الشهود العبيد وغيرهم ممن لا يقبل شهادته اذا كانوا
ظاهري العدالة خارج عن منطوق الحديث بلا مرية فقد ثبت ما عليه من الترجيح فلا يرد عليه ما ذكره ولا ما ذكرنا والتحقيق
ان الانصراف عن الظاهر بلا خفاء والآية على حالها لا ترجيح للآية الا على مذهب من يقول بانقلاب العام بالتخصيص الا ظنيا واما
عندنا فالعام والمطلق ان كانا ظنيين فبعد التخصيص والتقييد كذلك فلا الا ان كانت قطعية فالحديث الخبر
ولا اثر للانصراف عن الظاهر فيه نعم له اثر في تضعيف الظن فلا وجه فافهم واستدل على الخلاف بان الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم كانوا يقبلون قتلة امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه وهو امام حق شهادة
ورواية وهو اجماع على قبول المبتدع بالبدعة الجلية فان قاتل امير المؤمنين ارتكاب بلا شبهة فيكون
ذلك بدعة ناشئة عن شبهة قوية وجب يمنع الاجماع على القبول وعلى الوضع بل جعل كثير اجتهاد
هذا جواب الاول منع اجماع الصحابة رضي الله تعالى عنهم على قبول روايتهم او شهادتهم والشافعي ان سلم
الاجماع فلا نسلم انه اجماع ان بعضهم واضح بل يرى كثير منهم استحلال القتل اجتهادا عن شبهة قوية قال
السبكي رحمه الله تعالى بل الاجماع على الرد لكفرهم لاستحلالهم قتله والكافر مردود اجماعا وان لم يستحلوه
ففسق بلا ريبة والفاسق ايضا مردود وانت تعلم ان الاستحلال انما كان اجتهادا فلا كفر كالروافض
فانهم يرون قتل الخلفاء رضوان الله تعالى عليهم مع انهم لم يكفروا ولعل تكفير للبدعة المستلزمة كفرا وان لم يكن
التزاما بل لزوما فيكون اولئك كالكافر سواء فلا يقبل روايتهم وفي التحرير والوجه خلافه فلا اعتمادهم على تأويل

او بالکلام الشنیع ککلمة الکفر هو المنکر لدین الاسلام سیما مع ان ترتیبهم تحریم الکذب یصیبهم علی الاقدام
علی الکذب وقال بعض الحفاظ ان دعوی الاجماع مجازفة لان من اراد مباشرة القتل فلیس له روایة وان ادعی
جاهرة ورضی بقتله فاهل الشام قاطبة مع من کان فیهم من الصحابة والتابعین رضوان الله تعالی علیهم یکونون کذلک
او یفسق ولما خبر اهل الشام قتله فرق فرقة علی هذا الرای وفرقة شاکة وفرقة علی رای او طلب فالاجماع کذا
فی التیسیر واما المثبت الثقة فهو مشوب بنوع الاشتباه فان زعم کثیر من هولاء وفیک کان یروی عن عمار وعدی
بن حاتم من الصحابة رضی الله تعالی عنهم لا یورث انتفاء الجلالة عن تلک البدعة القبیحة التی اتخذوها
والقراءة والاخبار من صاحب الوحی الصادق صلوات الله تعالی علیه وعلی اله یکون من الخبث ومنها ما لا یحصی [illegible]
کثبوت کل ذلک فی عثمان وغیره من اکابر الاصحاب رضوان الله تعالی علیهم فیکون بدعة جلیة کبدعة الخوارج
والروافض وزعم من زعم الاجتهادیة وقوة الشبهة فیه لا یخرج عن الجلاء فی عالم الواقع والا فلیکن بدعة الخوارج
امثالهم غیر جلیة لانهم یرون فسقه واشباهه وبدعتهم سعیا بل کل مستحل بدعته کذلک وفساده لا یخفی فالاولی الاقتصار
علی المنع الاول والله اعلم واعلم ان من یری مذهب الصحابی حجة ویثبت قبول روایة بعض الصحابة الرائی
الاجتهادیة لانه یحتج الا ان یقال انه من الاصول الاکیفیة مثل هذا الدلیل کما مر مثل غیره والحق لو ان
الذی لا یقبلون روایة المبتدع المذکور فالواقع تعالی یا ایها الذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا امر
بالتوقف فی خبر الفاسق الخارج عن طاعة الحق تعالی ولا ریب فی ان تلک البدعة اذ هو من [illegible] صاحب الوحی
صلوات الله تعالی علیه وعلی اله اجمعین فسق وخروج عن طریق الحق [illegible] بالشرع فلا تقبل الروایة الا
ولکن ان یمنع کون المبتدع من اهل القبلة المصلی نحو هذا الباذلین وسعهم فی تحصیل الشریعة الحقة الثابتة
من رسول الله صلی الله علیه وعلی اله وسلم فاسقا بالوقوف المتقدم الذی علی وقد نزل الوحی الفاسق فی ذلک الوقت
المنغمس فی الانکار والاقدام علی مخالفة ما ثبت عنده من الشرع الشریف والمبتدع لیس کذلک [illegible]
فی التحریر ان الفاسق فی الایة متناول لهما فاذا الفارق بلا تاویل ان فسقه من الدین الحنیف [illegible]

عليه وعلى آله اجمعين والمبتدع المذكور نعوذ منه واما غير الجلية كنفي خيرة الصفات الالهية كالسمع والعلم
فلا يقبل اتفاقا لقوله ان اهل البدع التي ليست جلية بل مستندة الى شبهة غير ظاهرة الاخلال
الا الخفاء فيقبل رواياتهم بالاتفاق الا ان دعى الى هواه بالمحاجة في البزدوي واما في باب السنن فقبيل
ان المذهب المختار عندنا ان لا يقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس اليه وعلى هذا اكثر الفقهاء واهل الحديث
كلهم لان بالمحاجة والدعوة الى الهوى داعي الى التقول فلا يؤمن على حديثه صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولم يكن كذلك
الشهادة في حقوق الناس لان ذلك لا يدعو الى التزوير في ذلك الباب فلم يرد شهادته فاذا صح هذا صار
صاحب الهوى بمنزلة الفاسق في باب السنن والاحاديث وهو صريح في ان اهل البدع مطلقا عن ان يكون
جلية او غير جلية مقبولة روايتهم الا من دعا الناس منهم الى هواه وقد مشى على شارحوا الكلام وشايعوه وذكر
هو مروي عن مالك واحمد والمحدثين وقال ابن الصلاح وهو اعدل الاقوال واولاها وقال الشيخ ابن همام
ان اطلاق البزدوي يخصه اي بالبدع التي ليست جلية وعليه مشى ابن الصلاح ولكن استدلاله يقتضي الى القول
تعقيد ان لا يقبل الرواية فيما يدعو الناس اليه لا فسقه لا مطلقا فانقلت اذا خصصت بها تلك البدع فلم نعرف
حال البدع الجلية من اي حكم لقبول روايتهم على طورنا قلنا ان تعليل قبول الشهادة بان صاحب الهوى
انما وقع فيه للتعمق في الدين يقتضي ان مذهبه او قوته واذ يرى حرمة الكذب فلا يمنع من الشهادة يدل على قبول الرواية
كما لا يخفى هذا ولقائل ان يقول انه بالدعوى لا يتهم فانه اذا رأى ما هو الحق عنده ويبذل وسعه في طلب الحق حقا
ومطابقا لما ... الشريعة المطهرة ويحرم الكذب مطلقا فيبعد ان يأتي الافتراء على صاحب الوحي صلوات الله وسلامه
عليه وعلى آله وسلم والامر بالمعروف والنهي عن المنكر من العبادات فالدعوة للناس امتثال لامر الله تعالى فلا يفضي ذلك
الى التقول والافتراء فلا يتهم لان الكلام في العدل على مقتضى مذهبه مع انه لا فارق بين البدع الجلية وغيرها
بل غير معقول فان صاحب الجلية لا يرى تلك البدعة جلية بل يراها قوية والدعوة من الجواب فيهما ثم لو كان
جلاء البدعة والفسق عنده فلا يصلح للدعوة وهو بعيد بل غير معقول كما لا يخفى نعم ان دعوته لا تنفع فان شبهة دابة

بلا شبهة وداهية فلا تجلب مطلوب الناس الا ضعفاء العقول بمشابهته وهو غير خارق فالاشتباه الا في الواضح التوقف
بالعجوة وعدمها الاطلاق كما تقتضيه كلام فخر الاسلام ومشايخه والله اعلم واعلم ان المبتدع الذي يجوز الكذب في
التحديث للترغيب والترهيب كالكرامية وبعض من كلام اهل العصر نوح بن مريم لا تقبل روايته البتة فانه لا يؤمن في
حديثه ولذلك قد شدد اهل الحديث فلا يقبلون رواية من تعمد الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم وان تاب والله
اعلم سبحانه والله تعالى اشارة الخ ومنها اي من شروط الراوي رجحان ضبطه وعدم تساهله في الحديث وفي ذلك
بان لا يغلب خطؤه وتذكره على النسيان والسهو وفي المشهور اكتفى في بيان هذا الشرط بالضبط وحده ما ذكر وانه
يجوز ان الضابط قد يتساهل في التحديث فلا يبالي بنقصه حتى يلحق الى انه التحديث بما ليس ...
زيادة قوله وعدم تساهله والضبط الكامل ان لا يلحقه النسيان والتحديد ... لغالب الرواية فان الاول مما يخرج عنه
ولذلك قد كثر في الاحاديث لا احاديث كذا وكذا او لم يحفظه ليحصل الظن بصدقه في الرواية تعليل للاشتراط وهو في كتب الحنفية
وهو توجيه ... الكلام ثم حفظه بتكريره لفظا ومعنى ثم الثبات عليه الى حين الاداء وهو سيأتي الان في الضبط حيث
المعنى بسبب الكلام فيذاكر والله تعالى ويعرف رجحان الضبط بالشهرة بامر الضبط ويعرف الفاظه موافقة الفاظ الثقات
في الحديث فان علم ان احاديثه موافقة لاحاديثهم علم انه ضابط والا فلا ... التفاوت اي في المعنى انه ...
بموافقته ايام في امر الحديث بالموافقة ... الاول اوجه ... الفاظ باشتراك حالة ...
لان مقصوده بيان المعروف عند ... الموافقة ... حالته ... والمراد بالشهرة ... ان يكون مشهورا
بالضبط بانه ضابط وان يكون الحكاية بامور تدل على كونه ضابطا من الثقات والله اعلم فان قيل للراوي
العدل الامام ... ولذلك انكر على اشهرة الاكثار وحاصله ان الاشتراط بالضبط مما لا يحتاج فان راس الشروط
العدالة والعدل لا يروي الا ما يذكر خبرا واعتقادا والا فهو غير عدل فلا عدالة لا حاجة ان العدل لا يروي الا ما
يذكر انه من المروي عنه انكروا على الاكثار اشهرة الاحاديث فان ظاهره ان بعضه ليس بثابت فان كثر الكلام
يكون بعضه ... العدالة واذا ثبت ان العدل لا يروي الا ما يذكر فالعدالة كافية في اثبات الظن بالصحة فلا حاجة

الا انه اشترط والاوجه في تقرير السؤال ان المساهلة لا تقع عن العدول فانه لا يروي الا ما يعتقده بعينه فلا يتساهل في
ذلك انكر على الاكثار فانه لا يخلو من مساهلة مورثة الى الوقوع في الكذب ولذلك احترز الزبير بن العوام لما سمعك
تحدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما تحدث فلان وفلان قال اما اني لم افارقه صلى الله عليه وسلم
ولكن سمعته يقول من كذب علي فليتبوأ مقعده من النار كما في صحيح البخاري قلنا لا يروي الا ما يعتقده بعد ذكره لكن
السامع لا يطمئن الا بضبطه وحاصله ان الاشتراط لمجرد الاطمئنان قلب السامع فانه ان انخفض النظر عن
كونه ضابطا يحتمل الظن في التساهل فلا يحصل له الظن وليس الانكار على الاكثار موضوعا لك اي الضبط فانهم

الا ان الاكثار يخاف ٢

دليل انكار الاكثار واعلم انه ان قرر السؤال على الوجه الاول فالجواب ظاهر فان حاصله ان الرواية المعتبرة لا تعتبر الا ان
يكون المروي مما في عقده ويحتمل ان يكون ناسيا او غالطا فهو بعد كونه من المروي عنه فلا يحصل الظن بالصدق
للسامع الا بكونه ضابطا غير متساهل والكذب غلطا وسهوا لا ينافي العدالة فالعدالة لا تغني عن الضبط والانكار
على الاكثار ليس الا لانه مظنة عدم الضبط لانه يحدث بما لا يذكر وان قرر على الوجه الثاني فالحاصل ان الاشتراط
لاطمينان قلب السامع وان كان في الواقع ان العدالة تسده عن المساهلة وذلك لانه لا يحصل الظن بان العدل لا يحمل
نفسه على التساهل في امر الحديث بل في غيره ايضا وانت تعلم ان في هذا مدعى السائل اي ان الاشتراط
ان لم يكن مما يعتد به حاصل والاشتراط للاحتياط ويعرض لم يكن السائل فيرجع الجواب الى ان ما ذكره صحيح ولكن الاشتراط
لغرض آخر ولا يخفى ما فيه وينبغي ان يحمل حديث الانكار على الاكثار في الوجه ان يحمل على ان قوله وعدم تساهله من قبيل
العطف التفسيري فالمال ان اشتراطها بالضبط ينفي التساهل في التحديث حتى يبالغ في التحديث
سهوا او غلطا فيعتمد عليه السامع اه فتامل وبعد اللتيا والتي ان اعتبار القيد الاخير عند العلماء ليس لكن للاعتبار
والا لكفى اشتراط العدالة عن الاسلام والبلوغ والعقل ويمكن ان يقال ان المقصود من الاشتراط ان
كلا من الامور المذكورة يرفع الامان والثقة انتفاؤه والضبط كذلك مع قطع النظر عن العدالة وهي ايضا
كذلك فان العدالة هي الاستقامة بنفسها الباعثة على الصدق وبعدها عن الكذب على انتفائها ما تقرب من الكذب وبعد

ويبعد عن الصدق بما هو انتفاء ذلك الامر قلنا انه مستلزم للكذب فالاعتناء بخبر ضار له وان صرف الى آخر التقدم سواء فيه
فافهم ومنها اي من شروط الرواية العدالة اتصال بالاداء ككلام والبلوغ والعقل وقد عرفت بانها ملكة التقوى والمروءة
المشهور والظاهر ان العدالة ضد الفسق وهي ملكة التقوى فقط لان الظاهر ان تارك المروءة الصغيرة ليس فاسقا ولا يخرج
عن شيء وهذه الملكة امر خفي لا يطلع عليها الا بعسر فلا ينفع الا الاشتراط فلا فوت قال والدليل عليها ترك الكبائر والتحلي
بالمروءة والحكم دائر عليهما في المشهور والتصور الاقرب مثلا او لاجل ان العدالة لا تتحقق الا بالكف عن جميع المعاصي
الصغائر والكبائر وقلما ينجو احد منها فالاشتراط بالعدالة يضيق باب الرواية فاشار الى ان مدار رحى الاشتراط
على دليلها وهو ترك الكبائر والتحلي بالمروءة وذلك لان مباشر الكبائر لا يبالي عن الكذب وكذا تارك المروءة فان دناءة
النفس مما يفضي الى الدناءة الدينية ولا يخفى عليك ان قوله اعز من قائل يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا ينفي قبول رواية مباشر الصغيرة فالتحديد بذلك لا يسد باب الرواية وهو مفتوح والمعتمد امثال
قوله عز من قائل ان الله يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وباشارة الادلة الدالة على حجية خبر الواحد فتأمل ثم ان قوله حال
الاداء اشارة الى ان الفسق قبل الاداء وان كان في حد الاولوية نقصانا في الرواية فيقبل رواية المتعمد الكذب عليه صلى الله
عليه وعلى آله وسلم بعد ظهور التوبة كالتائب عن المعاصي الاخر والكبائر وقال اكثر المحدثين منهم الامام احمد وشيخ البخاري
ابو بكر الحميدي لا يقبل اصلا احدا من قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ان الكذب علي ليس كالكذب على احد من كذب علي
متعمدا فليتبوأ مقعده من النار والقبول في الرواية والشهادة لان التائب من الكفر اشد منه مقبول فكذا
هذا وهو الذي يراه النووي وغيره ولان مرجح جهة الصدق قائم ولا مانع ولم يثبت من الشرع الحكم عليه بنفي
قبول خبره كما في القذف في باب الشهادة والحديث المذكور قصوى امره ان الكذب عليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
اكبر الكبائر وهو مسلم ولا اثر له في الرواية بعد التوبة كيف الكبائر ماحية عن الذنوب بأسرها ولا اثر له في فاني وجوز
لو شبهها بما يرد قوله في الدين ولعله ظاهر واعلم ان الظاهر من كلام المصنف وغيره ان الملاك للاشتراط
هو العدالة الملكة المذكورة وانما ادير الحكم على الدليل الا الامثال المذكورة وهو موضع نظر فان الملاك هو ملازمة التقوى

فانها الذی یعود علی الافتراء او السبب الناس اهل واما الملاک فانما توجد بعدهما فالاحسن منهما العقل والاثر والاولی ما
ترک الکبائر الی والم تکرار الاصرار علی صغیرة لانه کبیرة کما سیظهر ان شاء الله تعالی وان الکبائر تسع ابن عمر رضی الله
تعالی عنهما الشرک والقتل وقذف المحصنة والزنا والفرار من زحف الحرب مع العدو واکل الحال المبعوث الی
والسحر
العدد الضعاف وتعلمه وتعلیمه ایضا حرام کبیرة کما یفهم من کلام الشیخ عبد الحق الدهلوی رحمه الله تعالی وقیل تعلمه لدفع السحر جائز
وقیل السحر کفر وروی عن طائفة من الصحابة رضی الله تعالی عنهم ان الساحر یقتل وقیل ان کان السحر موجبا
الکفر یقتل والتنجیم والاعتماد علی الکاهن والرمل والشعبدة وتعلیم کل واحد علیه ایضا حرام واکل
مال الیتیم فاقد الاب والعقوق ای ایذاء الوالدین فی الغضب والعناد وظاهره الاطلاق ولکن المراد الایذاء
بغیر وجه شرعی ویدل علیه قوله تعالی ولا تقل لهما اف وان کان الوالدة کافرا لکن ان لم یکن متضمنا للالحاد لما روی عن
اسماء بنت ابی بکر رضی الله تعالی عنهما قالت یا رسول الله والدتی مشرکة فمنعونی عن الایمان لا اصل رحمها
قال صلها کما فی المشکوة والالحاد ای الظلم فی الحرم کذا ذکره فی التحریر وفی التیسیر وفی الشرح تفصیل فی نوعه وفقه
وانه روی مجموعها مرفوعا والوقف اصح اسنادا وزاد ابو هریرة رضی الله تعالی عنه اکل الربوا اعلاما فی الصحیحین
وزاد امیر المؤمنین علی رضی الله تعالی عنه سرقة وشرب الخمر وقال السبکی والسحر فلا یعرف لها اسنادا عن ابن مسعود رضی الله
تعالی عنه والخمر روی عنه ان فی مسها کل بدوش وقد زید الیمین الغموس وهی الیمین علی امر ماض عالما بکذبه
وقیل الحلف کاذبا بالکل من المسلمین ومن هذه الزیادة فی الصحیحین عن ابن عمر رضی الله تعالی عنهما وفی
التحریر فی الحدیث الصحیح الزور والشهادة به والاصرار علی الصغائر وفی التیسیر قال صلی الله علیه وعلی آله وسلم لا کبیرة
مع الاستغفار ولا صغیرة مع الاصرار ولو اجتمعت الصغائر مختلفة النوع یکون حکمها حکم الاصرار علی الواحدة اذا کانت
بحیث یشعر مجموعها بما یشعر به الاصرار علی واحدة من اصغر الصغائر قال ابن عبد السلام والقمار والطعن فی الصحابة
رضی الله تعالی عنهم وفی الاسلاف الصالحین رضی الله تعالی عنهم وینبغی ان یراد به السب مع علمه بکونهم اخیار
الامة وحسن الظن بهم والاصح ان لا یقبل روایة المبتدع وقد مر قبولها والسعی بالفساد فی المال والدین

والدين وعدول الحاكم من الحق وينبغي ان يكون المحكم من تقاة المتخاصمين كما قال رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم القضاة ثلثة واحد في الجنة واثنان في النار فاما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقضى به ورجل عرف
الحق فجار في الحكم فهو في النار ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار رواه ابو داود وابن ماجة وقال صلى الله عليه
وعلى آله وسلم من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ثم غلب عدله جوره فله الجنة ومن غلب جوره عدله فله النار رواه ابو
داود والجمع بين الصلوتين بلا عذر على ما رواه الترمذي عن ... من جمع صلوتين من غير عذر فقد اتى بابا من ابواب الكبائر
وفي شرح العقائد الجلالي عن بعض الشافعية زيادة اللواطة واخذ المال غصبا قدر الدينار فصاعدا او شرب
كل مسكر والتعمد بافطار رمضان والبر على الفاجرة وقطع الرحم والخيانة في الكيل والوزن وتقديم الصلوة في
وقتها وتاخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم لغير الحق والكذب على النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
تعمدا وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان
ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار.
وامتناع المراة عن زوجها بلا سبب واليأس من رحمة الله والامن من مكره والاهانة اهل العلم وحملة القرآن
والظهار واكل لحم الخنزير وقيل الكبيرة ما توعد عليه بخصوصه في التفسير قال الشارح وقال شيخنا [illegible]
القول جماعة من السلف واعلاهم ابن عباس رضي الله تعالى عنهم وقيل ما مفسدته كالقتل ما روي
كونه كبيرة نصا عليه قد دلالة الكف على الاستيصال اكبر من القرار وامساك المحصنة للزنا اكبر من قذفها وما يخل بالمروة
صغائر دالة على خسة في صغائر النفس لا يرتضي بها العقلاء كسرقة لقمة واشتراط الاجرة على الحديث فلا تقبل رواية
الاخذ وعليه الامام احمد في رواية وحفص واخرون كالفضل بن دكين شيخ البخاري وعلي بن عبد العزيز البغوي
وقال ابن الصلاح مثله مثل اخذ الاجرة على تعلم القرآن الا ان فيما نحن فيه في العرف ترك المروة ان لم يكن ذلك عن
عذر كما لو كان فقيرا اشتغل لعياله الاشتغال بالتحديث يمنعه عن الاكتساب لعياله ومباحات عطف على قوله صغائر
مثلها اي مثل تلك الصغائر الدالة على الخسة والدناءة والحاصل ان الاخلال بالمروة لا يكون ان يكون من اباحة او معصية

كالاكل والبول في الطريق وفي المشهور الاكل في الطريق والبول قائما والتعدي في النقش عن معجم الطبراني ...

ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الاكل في السوق دناءة وفي فروع الشافعية المراد ان ينصب مائدة ويأكل

وعادة مثله خلافه فمن عادته ذلك كاهل السوق او في الليل فلا واما البول في الطريق ففي التيسير عن بعض شروح

التحرير ان ابا حنيفة نظر الى ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سل سخيمته في طريق من طرق المسلمين فعليه

لعنة الله والملائكة والناس اجمعين رجاله ثقات الا محمد بن عمرو الانصاري وثقه ابن حبان وضعفه غيره والحرف

الدنية كالحياكة والصناعة في التيسير في بعض فروع الشافعية فان اعتادها وكانت حرفة ابيه فلا في الاصح

وفي الروضة ينبغي ان لا يعتد به بل ينظر الى انه هل يليق به او لا ولكن الفقهية قيدوا بمن لم يعتاده ثم العدد

ليس بشرط في الرواية بل يكفي الواحد خلافا للجبائي حتى اوجب في الزنا اربعة الا اذا ايد بموئد فلا يشترط العدد بل يكفي الواحد

مع الموئد فكانه راو اخر فقد حصل العدد وحصر الموئد في اربعة امور خبر اخر يوافقه وموافقته مع ظاهر الكتاب و

انتشاره بين الصحابة وعمل بعضهم بموجبه ولا يبعد ان يكون الاستشهاد متصرفا الى النوع الثاني فالموئد

ينفي العدد في الزنا مطلقا حتى لو كان راوي حديث صار الزنا واحدا واحدا وقد ايد بموئد واحد لكفى او يشترط

بلوغ عددها اربعة مع الموئد اربعة وقد تقدم ماخذا ما ماخذ قولنا فلعموم الادلة الدالة على حجية خبر الواحد وخصوص نقصها

بالوحدة واما ماخذ قول الجبائي فهو القياس على الشهادة ولذلك لا بد في الزنا من اربعة ورد امير المؤمنين

عمر رضي الله تعالى عنه خبر ابي موسى الاشعري حتى شهد به ابو سعيد الخدري وامثال ذلك وقد مر ...

... فيما قيل واما الاول فبالاشارة فانه قد اشير فيما قيل الى ان بين الشهادة والرواية مناسبة حتى

اشترطنا البلوغ قياسا على الشهادة والاجوبة ظاهرة وفي العضدي ومن ماخذه قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به

علم وانت تعلم ان الحجة لو اذا كان عنده ان خبر الاثنين عنده موجب للعلم وكذا خبر الواحد مع الموئد

ولا الحرية اي ليست الحرية شرط الرواية ولا الذكورة ولا البصر اقتداء بالصحابة رضوان الله تعالى عليهم فانهم

قبلوها من العبيد والنساء والاعمى فان من الصحابة رضي الله تعالى عنهم قد ابتلوا بالعمى في اخر الامر والقياس على

القياس على الشهادة والعذر ظاهر فان امر الشهادة اضيق فلا تقاس عليها وعلى هذا ينبغي ان لا تقاس
اشتراط البلوغ عليها والجواب ان السر في الشهادة حوالة على الكذب ليست في الرواية اعتضدت النفس ذلك في
الشهادة بخلاف البلوغ فان امره في الكل على السواء والدليل الموجب في الشهادة بعينه موجب في الرواية
فتدبر فيما سبق ولا عدم القرابة بين الراوي والمروي له ولا عدم العداوة بينهما لعموم الحديث امرت ان
احكم بالظاهر فانه غير فارق اصلا كما لا يخفى والاشبه ان الحديث عام للكل لا يختص بالمروي له بل الراوي
والمروي له ان فيه فالعداوة لا تهيج فتنة الكذب والافتراء وكذا القرابة بخلاف الشهادة فان المشهود به امر
خاص متعلق بالمدعي عليه والمدعي فلا جرم تنبعث الفتنة للاضرار والنفع ولا عدم الحد اي لا يشترط في الرواية
كون الراوي غير محدود في قذف وعن ابي حنيفة في رواية الحسن عنه رضي الله تعالى عنهما خلافه فيشترط كما يشترط
في الشهادة وهو خلاف الظاهر من المذهب كما في التحرير بل يقبل بالرواية لقبول ابي بكرة اي لقبول الصحابة
رضي الله تعالى عنهم رواية ابي بكرة وهو كان محدودا وايضا ان الادلة عامة ولا الاكثار من الرواية ولا معرفة
النسب اي لا يشترط كون الراوي معروف النسب فيقبل من روى حديثا واحدا ويقبل الضابط غير معروف النسب
اذ العدالة علة القبول في الرواية وهي سواسية في الاشخاص المذكورين كما لا يخفى وايضا ان امر الشهادة
اضيق ولم يعتبر فيها فلا ولا اي لا يعتبر في الرواية كون الراوي عالما بالفقه او العربية او بمعنى الحديث نعم اولى
فانه يعين على الحفظ والضبط وليس شرطا كما لا يخفى ويفهم من كلام الحنفية ان فهم المعنى شرط كما قد علم في
تحديد الضبط نعم شرط في نقل الحديث بالمعنى والظاهر خلافه كما في الكتاب وفي الشرح فيه ان المطلق
للقبول هو الضبط مع العدالة وهو لا يلازم فهم المعنى لا غيره كما ذكر كما لا يخفى واستدل في المختصر على نفي
الاشتراط بالامور المذكورة لقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم نضر الله امرأ سمع منا حديثا فوعاه
فاداه كما وعى رواه غير واحد من المحدثين كالترمذي وغيره بالفاظ مختلفة وقد مر قبل في آخر مبحث
النضرة النعمة والعيش والغنى والحسن والنضر والنضرة الله والنضرة اقول هذا دعاء للصدوق في الرواية كذا

وفي نسخة في القاموس صلق صات صوتا شديدا والمراد الشدة في التوجه بالكلية في اداء الرواية عملا

اولا لما يدل عليه قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم سمع منا شيئا فوعاها والمقصود تحصيل ضابط للسماع دفعا للرتبة فافهم

اي استلزام الحديث المذكور لجواز الرواية بدون فهم المعنى وغيره ثم فتدبر وللعهدية بما اراده فانه من الظاهر ان المراد

عام لكل امرأة سمع مقالتي فضبط واحاطته كما هو ثم اداه الى غيره سواء كان فقيها او نحويا مثلا او فاهما

لمعناه او لم يكن كذلك وفي ذلك لان النكرة الموصوفة عامة كما في بحث العام او مطلق شامل لكل ما ذكر بلا وعالم

حيث على الاخذ كذلك ثم الاداء كذلك ومنضم ملاحته واستحقاقه اجرا جزيلا عند الله تعالى او فهم المطلوب ولعل الكلام

وجهالة احمد والله اعلم ولا الاجتهاد اي لا يشترط ان يكون الراوي فقيها مجتهدا خلافا لبعض الحنفية عيسى

مخالفة القياس من كل وجه اي لا يوافقه قياس اصلا فلا يقبل من غير الفقيه المجتهد وعليه فخر الاسلام وعيسى ابن ابان

والقاضي ابو زيد وجماعة من المتأخرين كحديث المصراة عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم

قال لا تلقوا الركبان للبيع ولا تصروا الابل بالتصرية وضم الصاد من باب التفعيل والغنم فمن

ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه

الشيخان وفي رواية لمسلم من اشترى مصراة فهو بالخيار ثلثة ايام فان ردها رد معها صاعا من تمر لا سمراء

البقرة حبس اللبن في الضرع فينتفخ فيراه الناظر كثير اللبن وضمان العدوان بالمثل والقيمة ولا شبهة في ان

خصوص التمر وقدر الصاع لا يجب ان يكون مساويا للبن المحلوب وتعيينه قدر بازاء ما كاللبن فيما نحن فيه فيقبل

ويكثر بينه وبين قواعد الشرع فهو مخالف للرأي بالمرة ورواية ابو هريرة وهو ليس من الفقهاء المجتهدين

فلا يوخذ به والمختار عند الجماهير انه يوخذ كما قال لنا العدالة يعني ان الراوي عدل ضابط وهو المنادي على صحته والنقل

بالاجتهاد غير ضار فلكن حكم الرأي مخصوصا ولا ينقضي الرأي على الوحي وهو ظاهر قالوا اي المسقطون مثل هذا الحديث

عن درجة الاعتبار كاصحاب فخر الاسلام القياس معارض لهذا الحديث في لا يوافقه قياس من جميع

التعارض لا يقبل فان القياس حجة من حجج الوحي فقيل عليه بمنع التعارض فانه تدافع الحجتين المتساويتين

المتساويين وهو المتعين لكل وانتم لو فرض تعادل القياس مع الخبر بل هو اضعف من الخبر فان ايما در مظنونة ظنا ضعيفا
بخلاف الخبر فان نفس ثبوته لا حرجة وانما جاز نحو من الاشتباه لواحدية الحجية وقد الخبر بالضبط والعدالة
حتى كانه قريب من النص فاجيب عن هذا المنع احتمال عدم الفهم جاز وحاصل ان الرواية بالمعنى مستفيض كما سيجئ
ان شاء الله تعالى وعند الجائز ان يكون مرويا بالمعنى واذا الراوي غير فقيه مجتهد فيحتمل ان لا يكون فاهم المراد
احتمالا قويا فقد ساوى القياس معادلا فلا يوجد الخبر وفيه انه ينبغي ان لا يعمل بالقياس ايضا لامتناع ترجيح احد
المتساويين فالوجه ان خبر الراوي اذا لم يكن افقه بل كل راي يحكم بخلافه وعدم ثبوت الخبر من تلقاء انه خبر واحد له
وجهتم احتمال عدم فهم المراد فهو اه فنزل درجة عن حكم الراي فالقياس اعدل اقول ذلك اي عدم فهم المعنى
المراد في الفصيح وهو من طال صحبته مع النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم متتبعا منقادا له صلى الله عليه وعلى آله
وسلم في جميع اوامره ونواهيه كابي هريرة مثلا وهو عارف باللغة والقرائن بعيد محض فالظاهر حاله ان يفهم المعنى
كما هو وانما اثر الاجتهاد في الاستنباط والتاويل واما نقل معناه ففقيه المجتهد وغيره سيان كما لا يخفى
مع ان الظاهر ان النقل محفوظ فالظاهر منع الحديث في القياس اذ دون منه والحق ان الترجيح عند التعارض
بين الخبر والقياس بالقوة ووجهه غير مضبوطة وسيأتي ان شاء الله تعالى وحاصل ان غاية معارضة القياس الخبر
والسبيل فيه الترجيح ونفس الخبرية والقياسية ليست مرجحة وانما المدار على القوة في احد المتعارضين
والعدالة والضبط وفيما نفهم من هذا القبيل والقائل ان الخبر من حيث انه خبر اقوى او ان مخالفة الراي بالكلية
اقوى لا وجه له ولقد فصل بعض مشايخنا رضوان الله تعالى بان النص القاطع سندا ومتنا يترك
بمعارضة الدليل العقلي القاطع كما مر في الوجه والعقد فالنص الظني بمعارضة العقلي الظني والراي اذا كان
مجتهد فيه تحقق التعارض لو دخل الشبهة في نفس الخبر بنوع شيء من الشبهة في السند فيترجح القياس
لان فيه شبهة واحدة فلو لم يسقط الخبر للزم ان لا يكون القياس حجة اصلا لان العمل بالراجح واجب واذ
قد ترك هنا الراجح الذي هو القياس فقد ترك العمل بالراجح بلا معارض ولم يكن له سبيل الا ان لا يكون

مسلماً صحيحاً ولعلك بالتدبر فيما سبق لا يخفى عليك ما فيه واعلم ان في حديث المصراة مخالفة للكتاب والسنة المشهورة
والاجماع قال تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قال صلى الله عليه
وعلى اله وسلم من اعتق شقصا من مملوك قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا رواه الجماعة بمعناه والخراج
بالضمان رواه احمد واصحاب السنن والاجماع على التضمين بالمثل والقيمة مع ان الحديث مضطرب المتن
فمرة جعل صاعا من تمر ومرة صاعا من الطعام غير بر ومرة ذكر فيه خيار ثلثة ايام ومرة لم يذكر والحديث الظني
اذا خالف الدليل الواضح يترك او يحمل على الاشتباه مع ان القول بكون ابي هريرة غير فقيه مجرد دعوى
فانه كان نقيا فقيها من الصحابة ولا يفتي في الزمن الا فقيه وقد روي عنه اكثر من ثمانمائة رجل ما بين صحابي وتابعي منهم
ابن عباس وجابر وانس رضي الله تعالى عنهم كذا في التسريح لابن ... ان ثبت في حديث القهقهة انه
رجاله اعظم رجحانا من امثال ابي هريرة رضي الله تعالى عنه ليعمل به مع كونه مخالفا للقياس من كل وجه مسئلة
اكتفوا في هذه الاعصار عن جميع الشروط بكون الشيخ مستورا ووجود سماعه بخط ثقة موافق لاصل صحيح وهذا
لحفظ السلسلة عن الانقطاع ولايجاب العمل على المجتهد فلابد من تلك الشروط ولا يصح الاكتفاء مسئلة
مجهول الحال حال العدالة وهو المستور في الاصطلاح غير مقبول عند الجماهير وعن ابي حنيفة رحمه الله في غير ظاهر الرواية
عنه قبوله اي قبول مجهول العدالة ما لم يرده السلف واختاره ابن حبان في الحاشية قال ابن الصلاح يشبه
ان يكون العمل في كثير من كتب الحديث المشهورة بهذا الراي في غير واحد من الرواة والاصل ان الفسق مانع
عن قبول الرواية بالاتفاق كالكفر فلابد من ظن عدمه اي عدم الفسق والاجتناب من الطرفين او يكون
الفسق مظنونا وهو مانع وعلى التساوي فالقبول بلا دليل لانه العدالة لكن اختلف في ان الاصل اي
الظاهر في الناس العدالة فيظن في رجل لم يطلع على احواله بهذا الظاهر عدالته فيقبل خبره او الاصل الفسق
فلا يظن العدالة بل يظن الفسق فلا تقبل لانتفاء شرطه واما الوصول الى القطع بالقطع بالفسق او العدالة فغير مبني
اما الثاني فظاهر واما الاول فلان التوبة محلها القلب فالاحتمال قائم فلا يحصل القطع كثيرا الا ان يخفى فيقبل الاصل

الاصل الفسق لانه اكثر لان من الظاهر اكثرية العدول في جميع الازمنة وفي هذا التحرير لمحل النزاع اشارة الى ضعف ما
استدل به الجمهور انه من البين ان القبول بمعنى العدالة لا تجوز رواية المستور مجهولها فلا علم بالعدالة فلا يجوز
القبول اصلا وذلك لان العدالة عند من زعم ظهورها او انها متحققة ظنا وهو المدار لا القطع ولذا رجع الى شرح الكتاب
فاستمع ان الاغلب كان المستور غير الفسق فيكون هو الظاهر في كل من لا يجهل حاله بخصوصه فيكون مظنون الفسق
فلا يقبل خبر المجهول وربما يمنع كون الفسق اغلب واكثر لان النزاع في الصدر الاول وغلبة الفسق فيه ممنوع وانما
الغلبة في غيره ولعل المراد بالصدر الاول ما يشمل صدر التابعين وتبعهم كما هو الظاهر من عباراتهم والحاصل
ان ابا حنيفة رح انما قبل رواية مستور الصدر الاول لا المستور مطلقا وغلبة الفسق فيه مجرد دعوى في فهوم
سلا ان لو ثبت بالبرهان ولو سلم ان الفسق اكثر في الناس من غير تخصيص بقرن دون قرن فممنوع في الرواة المحدثين
فان الظاهر فيهم العدالة فافهم ليعلم ما ذكر ان طعن المخالفين في غير موضعه فان قلت فعلى هذا انما وجه التخصيص بالصدر
الاول مع ان قبول المستور مختص به عند الامام قلت لعل المراد لو سلم كثرة الفسق في ذلك الصدر فيمنع كثرته
في رواة ذلك الصدر فعلى هذا يندفع ان ظهور العدالة في الرواة انما هو في المعروفين لا في المجهولين والكلام فيهم وعلى
هذا صح الاستدلال لظهور العدالة بالتزام الاسلام وبقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم امرت ان احكم بالظاهر على ما سبق
من انه ثابت بالمعنى ولقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا امر بالتثبت في خبر الفاسق
والفسق منتف في مستور الحال لان ظاهر الاسلام العدالة واندفع ما تشبث به المخالفون بان الامر بالتثبت
في خبر الفاسق يوجب ان يكون ان لا يعمل بالخبر الا اذا انتفى الفسق ولن ينتفي الا بالتزكية فان الحصر ممنوع ونقول
ان التزام الرواية في الصدر الشريف تزكية واما استدلالهم بقوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون
الا الظن ومحصله انه ايجاب اتباع العلم وخصص منه خبر الواحد العدل بدليله فيبقى فيما سواه على حاله فقد عرف فيما
سواه على حاله فقد عرف فيما تقدم حاله مع ان مناط التخصيص موجود فيما نحن فيه بلا مرية على ما ذكرنا فيكون ايضا مخصوصا
كيف لا ان ظهور العدالة في الصدر الاول او في رواته يمنعه من الظهور ويكون مشمول ذلك الدليل فافهم ولان العدالة

ملكة طارية ودليل آخر على ان الاصل الفسق وحاصله ان العدالة ملكة راسخة باعثة على التقوى والانحراف عن الفسق
والمروة كما مر وهي طارية لانها انما تحصل بتكرار الطاعات والاجتناب عن المحرمات والدناءة فالجبلة الانسانية خالية عنها
فلا تكون اصلا وانت تعلم ان المدعى ان الفسق هو الاصل وغاية ما ذكرت ان العدالة ليس اصلا ولا يلزم منه ان
يكون الفسق هو الاصل غاية الامر ان بين الفسق والعدالة واسطة وهو يلتزم فان العدالة اذا كانت ملكة فلا بد منه
وعلى هذا فالاولى ان تقرر ان شرط القبول العدالة بالاتفاق فلا بد من ظن وجودها وتختلف في انها الاصل او لا والارجح وايضا
ان غاية النظر ان لا تكون الجبلة على العدالة وهو غير ضار فمن الجائز ان تكون العدالة طارية ومع هذا تكون هي الظاهرة
في قوم ومدار القبول وعدمه على الظهور والظن وقد عرفت ان في هؤلاء الرواة ظهور العدالة فيجب ان يكون يستوي منهم عدالة
وفيه المطلوب فافهم والله سبحانه اعلم قوله العدالة وان كانت ملكة لكن المراد ههنا السلامة عن الفسق والتحلي بالمروة
لم يرد به الاكتفاء بما هو الاعم مع انه يعلم بالمطابقة فيما سبق حاله اما اولا فلرجحان الصدق بالسلامة عن الفسق مع الاسلام
فان قلت ان السلامة عن الفسق لا تتم الا بالاسلام فما الحاجة الى قوله مع الاسلام قلت لعله اراد بالفسق المتعارف بين
المتشرعة وعلى هذا ينبغي ان يراد في قوله سابقا السلامة عن الفسق ولا يبعد ان يكون المراد من قبل ذلك زيادة او نقول
ان المجيء به للتأكيد فان التزام الاسلام نفي مؤكد للسلامة ... راعى في امر الشهادة الطرفان فيهما الاسلام والعدالة
معدودان على حدة والامر هين واذا ترجح الصدق بالسلامة عن الفسق فيجب اعتباره اي الصدق لان مدار قبول
الرواية ليس الا على رجحان الصدق مع عدم ما يمنعه كظهور الصدق في بعض الفساق مثلا واذا كان كذلك فلا احتياج الى وجود
الملكة وقد اشار اليه من قبل من قوله والدليل ترك الكبائر الخ واما ثانيا فلما تقرر عند الفقهاء ان الصبي اذا بلغ عدلا مع انه
لا ملكة حينئذ بل تحصل بعدها فالعدالة لا تستدعي الملكة بل تتحقق بدونها فان قلت غاية ما ذكر ان العدالة تطلق على السلامة
عن الفسق فان الصبي اذا بلغ معصوما عن الفسق فانه قبل لم يكن مكلفا بشيء فهو بمراحل عن المعصية واذا بلغ
مكلفا خاليا عنها وهو مسلم ولا يلزم منه ان يكون المراد ههنا هذه العدالة بل المراد الملكة كما فسر في مقام الاشتراط لها
قلت الذاكر ضم اليه قوله لا تقبل شهادة حتى يعرف بصفة ... والعدالة المطلقة للشهادة مطلقة للرواية البتة

للرواية ايضا فان قلت الشهادة اضيق واذ توسع فيها باعتبار هذه العدالة فلان يقبل في الرواية بالطريق الاولى
وايضا قد قال ان نقول ان حكم الشهادة ثابت في الخصوص بخلاف الرواية فانه في اصلها بل يعتبر فيها المرتبة القصوى
ولكنا نقول ان حكم الشرع بقبول شهادة ذلك الصبي لعام للناس فلها اسوة بالرواية مع ان جهة القبول
ليست بعقل الا ظهور الصدق وفي الشهادة والرواية سيان فتامل مع انا نقول ان العدالة المستعملة
في الاحكام واحدة وفي قوله عقيب البلوغ اشارة الى اندفاع ما قيل ان بلوغ الصبي عدلا امر فان العدالة هي الملكة غاية
الامر انه لم يعمل الا عدلا ولا فاسقا وذلك لان المقصود ان الفقهاء يعتبرونه عدلا جائز الشهادة وهذا القدر يكفينا في ان
المعتبر في هذا المقام ليس هو الملكة بل السلامة عن الفسق والاخلال بالمروة واما ثانيا فلان الفاسق اذا تاب يقبل
شهادته ما دام تائبا بلا انتظار ملكة قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم التائب من الذنب كمن لا ذنب له رواه ابن ماجه
والبيهقي قال البيهقي انه تفرد به الهرازي وهو مجهول وفيه لكن لا ضير فان معناه ثابت بلا مرية عن ابي هريرة رضي الله تعالى
عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من تاب قبل ان تطلع الشمس من مغربها تاب الله عليه رواه مسلم
وعن ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ان العبد اذا
اعترف بذنبه ثم تاب تاب الله عليه رواه الشيخان واذا كان بريا عن الذنب فلا وجه للانتظار الى حصول ملكة
فيقبل الشهادة فيقبل الشهادة فيقبل الشهادة فيقبل الرواية ايضا الا عدم واما ثالثا فلان الملكة لا تنعدم
بالتخلف مرة والعدالة تزول بالفسق ولا مرة وحاصله ان العدل فيه الملكة الراسخة اذا عصى مرة لا تزول الملكة
بلا شبهة والعدالة تزول بحيث يصير فاسقا ما دام غير تائب حتى لا تقبل شهادته ولا روايته لقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية واشباهها فالملكة ليست عدالة وهو المطلوب وخلاصته
ان العدالة المطلقة للرواية تزول بالفسق مرة ولا تزول الملكة فلا تكون هي هي وبعبارة اخرى ان شرائط الرواية
العدالة واخواتها فلو كانت هي الملكة لزم ان يقبل ذو الملكة الفاسق مرة لاستجماع شرائط القبول لان الملكة
لم تنعدم فلا بد من ان يكون المراد منها ضد الفسق ورعاية المروة وهو المطلوب واما خامسا فلا نسلم اعتبار فيشهد

بالهلال فيقبل على المسلم على عدالة الظاهرة وذلك لان الاسلام يجب ما قبله فيشهد وهو سالم عن المعاصي ما لم تظهر عن
ابن عباس رضي الله تعالى عنهما جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني رأيت الهلال فقال
اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس ان
يصوموا رواه ابو داود والترمذي وغيرهما فقد قبل الشهادة في امر دين بمجرد الاسلام ولم يشترط التحصيل ملكة ولا
قبول للشهادة بدون العدالة فيكون عدلا بلا ملكة وهذا القدر كاف في المطلوب وبتلك فيه الملكة السابقة مع ما لها
فتذكر ولكن يبقى وجه قبول الشهادة بمجرد علمه وقد دل السمع على حجية الاخرة فيه من ان الاسلام يجب ما قبله
فلا يبقى من المعاصي اثر فكان الشهادة معصوما عدلا فيقبل كما في حديث عمرو بن العاص رضي اتيت النبي صلى
الله عليه وسلم فقلت ابسط يمينك فلابايعك فبسط يمينه فقبضت يدي فقال ما لك يا عمرو قلت اردت
ان اشترط قال تشترط ماذا قلت ان يغفر لي قال اما علمت يا عمرو ان الاسلام يهدم ما كان قبله وان الهجرة
تهدم ما قبلها وان الحج يهدم ما كان قبله رواه مسلم وعن ابي سعيد رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا اسلم العبد فحسن اسلامه يكفر الله عنه كل سيئة كان زلفها الحديث رواه البخاري ومع الفاء الاسلام
توبته وهي ماحية لكل معصية والمقصود من هذه الوجوه انه ينفي ان العدالة المعتبرة في شروط الرواية هي الملكة بل
هي السلامة عن الفسق فقوله انها ملكة طارية فلا تكون هي الاصل ممنوع ويمكن ان يعارض بان الفسق ايضا امر طار
فانه قبل البلوغ لا فسق اصلا وبعده يبلغ بلا فسق ثم يعدل او يفسق فلا ظاهر او فافهم هذا وفي العضدي لعله
علم عدالته ولا يخفى ما فيه ان اراد الملكة لانها تحصل بالتمرن هكذا في الحاشية ونحن نفصل الكلام في هذا المقام
لتنبين لك حقيقة الحال فنقول في العضدي لعل الاستدلال فان المستور لقوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر
وهو ظاهر مرجوح ظنا ولو كان كذلك اسلم اعرابي فشهد بالهلال فقبل والجواب اولا بانا لا نسلم ان هذا ظاهر بل مستوى
فيه اذن واما قصة الاعرابي فلعله عرف عدالته لان الاسلام يجب ما قبله ولم يحدث بعد ما ينقض العدالة و
بوقت ما استدل على المطلوب اشار ابن الحديث فان الاعرابي كان مستورا وقد قبل شهادته فيرد عليه

وبروروا ظاهر ان الاجتهاد قد انجلى عن شيء قد سلف فلا فسق اصلا فهو عدل فلا يكون مستورا فلا
دليل فيه على المطلوب ولا على كون المستور ظاهر الصدق فان كان مراد العضدي ذلك فلا انجاه
لما ذكر المصنف ويبقى عليه قوله فلعل وان كان مراده انه عليه السلام وعلى آله عرف بصلته وبما
يوذن به من قبل وقد ثبت قدمه في الاسلام ولم يوجد ما ينقضه فلا يكون مصداق المستور فلا يدل
على ان المستور مصداق الحديث للقائل بالحكم بالظاهر بل المستور على حاله من كونه محتملا للطرفين
فلا انجاه له ايضا كما لا يخفى ويمكن ان يكون مقصوده انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم عرف رسوخه في الاسلام
فقبل شهادته فيكون عدلا والملكة ليست الا كيفية راسخة فلا ملكية تحصيله بالتمرين فلا اتجاه ايضا وعلى هذا
ان اورد في هذا المقام ان قبول شهادته بعد الاسلام لا يدل على انه عدل بالملكة فانه من الجائز ان
يكون توبته عما سلف من صميم القلب والتزام الاسلام من تلقاء رسوخه في قلبه وقد عرفه صلى الله عليه
وعلى آله وسلم فانه صاحب الوحي لا يخفى عليه بطون الامور فلا اتجاه ايضا فافهم ويقوى ما ذكره في
الحاشية احتمال ان يكون صدقه معلوما له صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالتوسنة فلذلك قبلها فلا
دليل فيه على ان قبولها على العدالة فلا يتم المقامان ويمكن ان لو ان الاسلام اذ جب ما قبله
فقد شهد وهو سالم وظاهر حال المخبر الصدق خصوصا المسلم ولا مانع من الفسق وغيره فيكون مقبولا لا
من الظاهر فابداء الاحتمالات البعيدة عرضا لما لظاهر ان يبني القبول عليه فلا يصح اشتراط
الملكة وذلك صحيح العدالة فيما اختلف فيه ولم يكن الفسق فيه على الفسق بان الولادة على الفطرة
على الاسلام قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ما من مولود الا يولد على الفطرة ثم يقول اقرأوا
فطرة الله التي فطر الناس عليها ذلك الدين القيم رواه مسلم وزاد البخاري فابواه يهودانه او ينصرانه
او يمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ثم يقول ابو هريرة فطرة الله التي فطر
الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم وقد رواه غيرهما بتفاوت الفاظ والكلام على الظاهر

من الذنب فانه توبة منها لما سلف وقد عفى عنه والاصل بقاء ما كان على ما كان فالاصل عدم الفسق
فقائل خلاف جهاد وادعى ان الذنوب كثيرة ولذلك كثر الفسق وذلك لان القوى الشهوية والغضبية
وتحريض النفس والشيطان باعثة على الهوى والعصيان اجاب عنه على ما لا يرضيه الله تعالى فالمولود على الفطرة و
الاسلام على الطهارة لا يقتضي ظهور النقاء عليه كالمخفي فلا شبهة قد عرض ان ظهور الصدق والتجنب عن الفسق في
الصدر الاول لا سيما في رواية ابن وذلك كفاية للمطلوب والله اعلم ومعروف العدالة بالشهرة للعدالة كمالك
والاوزاعي وابن المبارك وغيرهم لان هذا اى الشهرة فوق التزكية كانها من قبيل التواتر والتزكية من احاد واثنين خبر احد
وهذا اى ولاجل ان الشهرة فوق التزكية اولان من عرفت بها الشهرة انكر احمد على من سأله عن اسحق وانكر ابو معين سال
هكذا في نسختنا وقد سقط من الناسخ كلمة من ... على او بدونها يقع انكر ابو معين على من سأله عن ابي عبيد فقال ابو معين
ابو عبيد يسال عن الناس يعني اى امره في العدالة ظاهر مشهور بين ائمة النقل فهو المحتاج الى ان يسال عن الناس لا ان يسال عنه
والتزكية عطف على الشهرة اى معروف العدالة بالتزكية والاولى من مراتبها اصطلاحا الجرح كونه ان تزكية احد انما يعلم بقول المزكي
الدال على عدالته المشكلة في المراتب والاصل اصطلاحا فيما اصطلح ترتيب العدالة بدال عليها والاشهر اى الاقوى مراتب
التعديل حجة ثقة وحافظ وضابط فهو توثيق للعدل يحتمل ان يكون من المراتب كما تقدم ويحتمل ان يكون خبر مبتدا محذوف
اى هذه الالفاظ كل منها توثيق للعدل وفائدته انه يحصل ثبت العدالة وكونه محتجا به موقوفا به فلو فرض ان العدالة
معلومة وجعله احتمالا فقوله ثقة توثيق صريح بخلاف غيره من الالفاظ ولو كرر فقال ثقة ثقة او ضابط ثبت حجة فالقدم عليها
مامون صدوق لا باس به وهو عند عبد الرحمن بن ابراهيم كثقة وكلام ابي معين مشعر به الفاظ ثم يليها صالح شيخ حسن الحديث
صويلح قال ابن ابي حاتم من قيل فيه صالح الحديث يكتب حديثه للاعتبار فعلى هذا المرجح فيه الاصطلاح بعد اختلف فيه
وقد اشار المصنف من قبل واسوأها ابنه في الجرح كذاب وضاع دجال ثم يليها ساقط ذاهب الحديث متروك
ومنه للبخاري فيه نظر ثم رد حديثه مطرح الشيخ وابو دى ... سكتوا عنه للاتفاق به مردود الحديث لا يساوي
شيئا فهذه المراتب خارجة لا يحتج ولا تقوية ثم يليها ضعيف منكر الحديث واه ثم فيه مقال الحرض لين واصلح

وتصلح هذه للاعتبار والمتابعات بخلاف المراتب الاول فانها لا تصلح لها ايضا الاعتبار تتبع طرق الاسانيد ليعلم ان
للحديث المروي موافقا له في اللفظ والمعنى جميعا او في المعنى فقط من ذلك الصحابي او غيره وذلك الموافق متابع
على لفظ اسم الفاعل وشاهد ان كان من ذلك الصحابي رضي الله تعالى عنه وشاهد ان كان من غيره وقد يخص المتابع
بالموافق فيهما جميعا والشاهد اعم ولذلك قد يقول المحدث له توبعات ومتابعات وشواهد به كذا وكذا وله
شواهد وقد يطلقان بمعنى وهو الموافق ثم ان المشهود به والمتابع بفتح الباء حديث فرد لم يروه الا واحد
وهو المشهور وفهم من كلام البعض انه اعم ولعل الاول اظهر ومراد هذا المطلق فذلك المقيد واذا كانت المراتب
السابقة دالة على الفسق والكذب في الحديث لا حجة فيها اصلا ولا تقوية وهذه المراتب لا دلالة عليه فلا ينتفي عنه
المقوية التي تحصل بالاستشهاد والمتابعة ثم المتابع لا يجب ان يكون ادنى من المتابع او اقوى او مساويا في
التحرير حديث الضعيف للفسق لا يرتقي بتعدد الطرق الى الحجة وحديث الضعيف لغيره اي لغير الفسق مع العدالة
للراوي يرتقي الى الحجة وعليه جمهور المحدثين اقول التعدد قد يوجب تواتر القدر المشترك وحجيته غير مشروطة بالعدالة
فتامل وتلخيصه ان تعداد الطرق قد يبلغ مبلغ التواتر فهي الجابر ان يبلغ رواة الاحاديث المشتركة في امر جامع
لها عدد التواتر وكل منهم راو واحد حديث سواه ولا يشاركه غيره ولا تابع وكل فاسق والكل راو لذلك الجامع فيكون
متواتر المعنى وفيه لا يشترط العدالة فصح ان يرتقي حديث الضعيف للفسق بتعدد الطرق الى الحجة فالكلية ممنوع
ولعل وجه الامر بالتامل ان مقصود المحدثين ان حديث الفاسق اذا تعدد طرقه وفي كل منها فاسق سواء كان
هو الاصل او غيره لا يحتج به اصلا لان الفسق مانع بالاتفاق واما القدر المشترك فمالي رواه احد وانما رواته
بالتضمن والالتزام ولا يكفي مالا احتجاج به اذ منعه فلا كلام عليهم وان قيل [illegible] لاعتبار المتبوع واذا انتفى بالفسق
انتفى لكان له وجه والسر فيه ان العلم بالقدر الجامع بالعادة من تلقاء ان واحدا من الاخبار مظنون الصدق
ضرورة ان كلا لو كان معلوم الكذب او مشكوكا فلا يحصل العلم بالقدر المشترك وههنا كل في درجة معلوم الكذب
فان الفساق وان ظن صدقهم فلا عبرة به لايجابه تعالى التثبت في خبرهم كانه كاذب قطعا ويقينا واعتبار

القدر المشترك من تلقاء احتمال حاملا وهو جهة الصدق وهذا الاحتمال ساقط الاعتبار وكذا الحكم وهو القدر المشترك فلا يكون
معلوما كما اذا تيقنا صدق خبر الفاسق بقرائن محفوفة به فيقول ويجب [illegible] مشروط بالعدالة مطلقا عن ظاهر ... المتواتر
لفظا حجية غير مشروطة اصلا واما المتواتر المعنى فحجيته مشروطة بعدالة مخبر كما او فسخاه فافهم واما ضعف الحديث
بغير الفسق كسوء الحفظ فيرتفع بتعدد الطرق فانه اذ قد تحقق شاهد فقد ظن او تيقن ان ذلك الراوي قد اجاد فيرتفع
المانع الذي هو احتمال غلط احتمال لا اجتهاد وليعلم ان ههنا اشياء توهم انها خارجة ولكنها في الواقع فاراد رحمه الله تعالى
ان تفصيل الامر فيها فقال ولا جرح بترك العمل بعمل الراوي وشاهد في روايته ولا شهادة وانما يتصور الجرح فيما
بحرام او وجب وهو ظاهر ويتصور في المباح وليعلم ايضا بان روى المسح ثم افتى بتحريمه مثلا فيعمل بخلافه بان منع [illegible] وغيره
فلعل ثم معارضا فترك العمل بما روى اي او شهد فلا يورث ذلك كذبه وفسقه وان استقرى حتى غلب الظن [illegible]
الموانع بامر ما فتركه يكون جرحا كما قال السبكي رحمه الله تعالى ولا جرح ايضا بحد الشهادة الزنا لعدم النصاب صورته شهد
على رجل بزناه ولم يات الشهود ثلثة اخرين فحد القذف فلا جارح لانه لا يظن كذبه ولا الحد لا جلد ولا يظهر فسقه
ولا الحد دال عليه كما لا يخفى وقد مر انه ظاهر المذهب وقد روى الحسن عن الامام ابي حنيفة رحمه الله ان المحدود في القذف لا يقبل
اطلق ولم يصف الى الشهادة كما في الاصل لان شهادة المحدود بالقذف مردودة بلا خلاف عند علمائنا فاراد في الرواية والجرح
لا جرح ايضا بالافعال المجتهد فيها سواء كان الفاعل هو المجتهد او مقلده كاللعب بالشطرنج للاقتداء والصلوة مع الحدث
غير الخارج من السبيلين كالفصد ونحوه والمتوضى من ماء قليلين وقع فيه نجس وترك [illegible] البلاد وعند شعبة رد
كما قيل لم تركت حديث فلان قال لانه ركض البرذون والوجه فيه ظاهر فيه ظاهر لانه اذا اختلف العلماء فالحق
دائر فلا يظن بعاقل فاسقا لانه يحتمل ان يكون هو الحق كما يحتمل ان يكون خلافه كذلك والظاهر ان من اطلق حرمة
اللعب بالشطرنج ونجاسة الماء مثلا ولعب اذا استعمل فقد ارتكب ما هو ممنوع شرعا عنده فيكون فاسقا كما امس
زوجته ظانا انها اجنبية واما المقلد فلا جرح فيه للاول لان يترك متابعة مجتهده فيه كما سيجيء ان شاء الله تعالى
فان قيل لعل [illegible] رجع عن مذهبه لمعارض كما اذا عمل بخلاف الرواية قلنا اذا ظهر انه ما رجع واستمر على مذهبه [illegible]

ومع هذا فقد عمل بخلافه فينبغي ان يكون جارحا والجواب ان المراد ان يعمل بالمختلف فيه بما هو غير جارح وهو خبر واذا
تأيد فذلك العمل بجارح بانه عمل بخلاف ما عنده حكم الشرع وقال الشرع فلا يبقى الجرح كما قال السبكي فيما قيل
ولكن كلام المشايخ رحمهم الله تعالى مطلق والجرح ايضا بعدم اعتياد الرواية في التيسير فان من الصحابة من يمتنع
عن الرواية في عامة الاوقات ومنهم من اشتغل بها ولم يرجح احد رواية من اعتاد على من لم يعتد بها ومن الظاهر
انه لا يخل بموجب القبول اولا ثم له راو واحد فقط بجرح ايضا وهو مجهول العين باصطلاح المحدثين وفي جرحه من لم
تعرف العلماء كسمعان والهزهاز لم يكن لهما راو الا الشعبي ونحوه واكثر المحدثين على نفي القبول ومنهم من فصل ان كان
لا يروي ذلك الراوي المنفرد الا عن عدل فمقبول والا فلا وقيل ان زكاه عدل من ائمة التعديل والجرح قبل والا فلا وجماعة
منهم على القبول فلا جرح بالانفراد كما هو المختار والجرح ايضا بحداثة السن ضرورة انه لا اثر لشيء من موجبات القبول لان
الكلام في المتقي العدل الضابط والجرح ايضا بالتدليس بابهام الرواية عن السماع الا على سماعه سواء ثقته او لم تغيره
بحذف المعاصر الا ان سواء كان شيخا او شيخ شيخه فقط عن ابي قال فلان ولا ريبة في انه ليس جرحا لانه لا شائبة الكذب

او عن فلان ح

ولا غيره من المحظورات وقال بعضهم جرح حتى ان من ارتكب التدليس مرة يرد رواياته وهو افراط في ان الحديث المدلس
هل يقبل اولا فالظاهر ان من يقبل المرسل لا يتوقف فيه ومن لا يقبل يدخله في حكمه او ذكر شيخه باسمائه الا بهام
العلو او الكثرة بان يذكره مرة باسمه واخرى بكنيته وثالثة بوصفه بما لا يعرف كالمدني ونحوه وهذا عطف
مجرور الابهام في بابهام الرواية وهذا النوع من الجرح لانه لا شائبة باختلال شرائط الرواية على الاصح متعلق بكلا
التدليسين ولكن بقي الكلام في انه هل يوجب هذا الحديث اولا فالاكثر على ان من المحدثين قبل ولمن هو مجهول بان قال
اخبرني ثقة او عدل او رجل ظاهر القبول وعلى مقتضى ما ذكر وجه من انه مجهول ينبغي ان لا يقبل رواية عمن سماه باسم
لا يعرف به الا الا اعلم فالواضح ان يشعر على استتاره كمن رواية العدل لكنه مكروه وينبغي ان التدليس جارح على الاصح
لكنه مكروه لما فيه من ابهام ما ليس ومثله للتسوية والا التدليس باسقاط ضعيف من بين ثقتين وهو ثقة عند المسقط
غير ضعيف وحاصله اسقاط مختلف فيه من بين المختلف فيه والمتفق عليه بان لم يذكره بما اشتهر به وسماه باسم اخر له

غير مشتهر به فهو مشترك بينه وبين ذلك الثقة المتفق على توثيقه فيتوهم السامع انه هو فهو تدليس اي يعد هذا التدليس لم يدل التسوية
فيعتبر عند نقاد المراسيل فان الراوي عنه مجهول فصار كالمرسل واما المحدثون فلا يعتبر عند بعضهم والصحيح عدم السقوط والحاصل
ان غايته انه رواية عن المجهول وهو ليس جارحا فلا يسقط هذا المدلس اصلا لعدم صريح الكذب لانه روى عمن رواه باسم
غير مشهور فلا شائبة كذب فيه بل التوقف في حديثه المدلس الى ان يظهر حال من دلس وينبغي ان يكون على مسئلة
كون الرواية تعديلا وقبول المرسل وعدمه قال المحدثون انه لا تدليس الا بالعلم بالمعاصرة وان لم يعاصر فلا تدليس فافهم
ومن المعرفات للعدالة حكم الحاكم وعمل المجتهد الشارطين للعدالة يعني ان حكم الحاكم العدل الشارط للحكم العدالة
لشهادة رجل تعديل وكذا عمل المجتهد العدل كذلك مقتضى الرواية تعديل للراوي وهذا اذا لم يكن مستند سواه وان
احتمل ان عمله للاحتياط او ذكر الحديث شاهدا او متابعا لتقويه فلا تعديل وكذا في الشهادة بان يشهد عنده ثلثة
رجال اثنان عدلان مشهوران بالعدالة فضم اليهما ثالثا لتتقوى الى المشهود به ومن المعرفات ايضا سكوت السلف عند
اشتهار روايته اذ لا يسكتون على منكر عند الاستطلاع والاصل ثبوتها مع انه قد مر ان مستور الحال مقبول
فقد تأيد بالسكوت فان قبله بعض من السلف ورده اخرون فكثير من اهل الحديث في غرضهم على الرد وحديثه
والحنفية على القبول ومعنى هذا التحرير اشارة الى ان ما في اصولهم من تقسيم الراوي الصحابي الى المجتهد كالخلفاء فيقدم
خبره على القياس مطلقا وضابط عدل كأبي هريرة والثاني فيقدم الا ان يخالف القياس باجمعها كحديث المصراة والى مجهول
لم يعرف الا بحديث او حديثين ولم يعرف عدالته ولا طول صحبته فان قبله السلف او سكتوا او اختلفوا قدم
على القياس كحديث معقل بن سنان في مهر المفوضة او ردوه لا يجوز العمل به اذا خالف القياس وان لم يظهر
منهم اي ولا قبول لم يجب العمل به ولكن يجوز وان كان يفهم منه انه مخصوص بالصحابة رضوان الله تعالى عليهم لكن الكلام عام
في الرواة والصحابة وقع على نحو ضرب المثال والاتكال تمثيلا بعضهم كتبهم وضعوه في الاحاديث واما ادرجوا الصحابة
زوال الاشكال ولكن قبول الحنفية من باب تقديم التعديل على الجرح كما في البديع وحاصله اذا اختلفوا في الرد والقبول
فقد اختلفوا في التعديل والجرح لان من رده زعمه مجروحا والا فلا وجه لرد الحديث ومن قبل زعمه عدلا او اقدر

واذ قد اعتبر الحنفية القبول فقد رجحوا التعديل على الجرح مع ان التحقيق ان الجرح مقدم بل العمل توثيق الترك
ليس بجرح وحاصله ان قبول بعض الاسلاف رضوان الله تعالى عليهم تعديل وتوثيق لذلك الراوي
المجهول كما ان عمل المجتهد من موجبات العدالة وترك العمل ليس جرحا كما تقدم من انه يجوز ان يكون
ذلك المعارض اقوى منه فبقي التعديل بلا معارض اصلا فيجب ان يقبل ومن ههنا ظهر وجه الاكثر ومثلوه بحديث
معقل بن سنان انه عليه وعلى آله السلام والصلوة قضى لبروع الاشجعية بروع كجدول بفتح الباء وقد يكسر كما
ذكره اهل الحديث وفي القاموس انكره بنت واشق الاشجعية حين مات عنها زوجها قبل التسمية
وقد زوجها بلا تسمية بمهر المثل متعلق بقضى وقد ورد في قصته رواه الترمذي وغيره قيل ابن مسعود كما رواه
الترمذي سئل عن رجل تزوج امراة ولم يفرض لها شيئا ولم يدخل بها فقال ابن مسعود لها مثل صداق
نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث فقام معقل بن سنان الاشجعي فقال قضى رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في بروع بنت واشق امراة منا بمثل ما قضيت ففرح بها ابن مسعود رضي ورده امير
المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه قائلا ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها قد مر في
فتح القدير ان امير المؤمنين كرم الله تعالى وجهه لم يلق معقلا حتى يخالفه كما هو مراد ابي يوسف فان صح هذا
القول فكان عنده غير فقيه فخبره بذلك غير معمول بحديثه وفي تواره ومثلوه الا ان في التمثيل
شيئا فان ظاهر كلامه كرم الله تعالى وجهه التجريح والكلام في قبول البعض وترك الاخرين لا في الترك
بالجرح المقدم كما ستسمع عن قريب ان شاء الله تعالى ويمكن ان هذا التجريح بجرح ليس نوعه فان شان الاعراب ذلك
واما كونه بغير فقه كذلك نبا لمقابل ليس الفقيه كانه قيل ان شان هولاء ذلك فلا ثقة به الى ان يلوح حاله فهو تجهيل
وترك للحديث من تلقاء لا من جهة مجرد جهته والحنفية رضوان الله تعالى عليهم اذا راوا انه غير جارح
وقد قبله البعض ووافقه القياس قبلوه ومن ههنا وجه اخر لعدم صحة التمثيل ان خاصة ان ابن مسعود رضي
الله تعالى عنه سر بروايته اذا طابقت فتياه واما قبوله والاحتجاج به فلا نعلم فانه من الجائز ان يكون ممن

فان الجرح

المتابعات للتقوية هذا واعلم ان جماعة من اصحاب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم منهم امير المؤمنين كرم الله تعالى
وجهه وزيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر لها الميراث ولا صداق لها وعليها العدة وهو قول
الشافعي رض وروي انه رجع عنه بمصر وقال لحديث بروع قال ابن المنذر ثبت مثل قول ابن عباس رضي
الله تعالى عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كذا في التيسير وفي رواية العدل عن المجهول مذاهب التعديل
والمنع والتفصيل بين من علم انه لا يروي الا عن عدل او لا فهو الاعدل يعني ان رواية العدل عن رجل تعديل او ليس
فقيل تعديل لان الظاهر من حال العدل ان لا يروي الا عن عدل لئلا يوقع الناس في الضلالة العمل بما لا يجوز العمل
وقيل ليس بتعديل لان حقيقة الرواية ليس الا انه يخبر عن فلان فهو لا يقتضي التعديل ولا الايقاع في الضلال فان يجب عليه ان
يفحص فان وجده صالحا للعمل عمل والا ترك ولم يفعل شيئا اعتبره فانه لم يحمل الا السماع فلانا نقول فلعل من حمل
الاستكشاف فالتقصير منه وهو مذهب اكثر العلماء من المحدثين وغيرهم وهو الصحيح كما ذكره ابن الصلاح وقيل بالتفصيل وهو
الاعدل من بين الاقوال فهو المختار وحاصله انه تعديل ان علم من عادته انه لا يروي الا عن عدل ضابط والا وجب القبول
وليس بتعديل ان لم يعلم ذلك من عادته سواء علم انه روى عن كل من وصله منه غير ان تفحص او لم يعلم شيئا
والتعديل يثبت بالواحد في الرواية وبالاثنين في الشهادة عند الاكثر هذا في تزكية العلانية بالاجماع عن علمائنا رحمهم الله
تعالى واما تزكية السر فكذلك عند محمد رح وعند ابي حنيفة وابي يوسف رح يكفي الواحد والاثنان افضل وهو المختار وقيل تثبت
التزكية باثنين فيهما وقيل تثبت بواحد فيهما وعليه القاضي لنا ولا لكما اقول قول العدل مرجح فيظن الصدق والعمل
بالظن واجب فالعمل بقول الواحد العدل في التزكية واجب وهو يقتضي ان يكون الواحد في الشهادة ايضا فهو
يقولون اما الشهادة فاحتيج بالاحتياط لكثرة البواعث على المسامحة كالعداوة والصداقة مثلا ولذلك لم يقبل شهادة
الاقارب والاب والجد وانت تعلم ان مقتضى الدليل ان يقبل الواحد في التزكية والشهادة فلا يعدل عنه الا بحجة
تخصص وامر الاحتياط لا يقتضي الوجوب الا انه يثبت بنص او ما في حكمه فان ايجاب العدد على خلاف القياس ولو
اقتضاه في تزكية السر فلنا ان التزكية شرط الرواية والشهادة ولا يزيد شرط على مشروطه ولا ينقص بالاستقراء

بالاستقراء والرواية يتم بواحد فكذا شرطها والشهادة لا يتم الا باثنين فكذا شرطها والا لانتقص الشرط والزيادة من
عنها اي من عدم زيادة الشرط وانتقاصه عن المشروط اشترط على الاصح تزكية كل عدل ولو امرأة ولو عبدا او محدودا
في قذف في الاحاديث فان الرواية تقبل من كل عدل فكذا شرطها فلو تعدد ثبت الذكورة والحرية مثلا والا لزم
زاد على المشروط ومن هنا ايضا اشترط في تزكية الشاهد من اهلية الشهادة والا لزاد الشرط هذا اي تزكية العلانية
واما تزكية السر فيكفي العدل مطلقا عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وكذا عند ابي يوسف رح خلافا لمحمد رح كما علم من
شهادات الهداية في التفسير واختلف في اشتراط ذكورة المعدل للشاهد في الحدود عند اصحابنا ففي
الهداية يشترط المذكورة في المزكي في الحدود وفي غاية البيان يعني بالاجماع وكذا في القصاص وقيل يشترط عنده
خلافا لهما ومقتضى قبول تزكية كل عدل ذكرا او امرأة فيما يشهد به حرا او عبدا ولو اشترطت المخالطة فلم المز
لمن يعدله على وجه توجب معرفة باطن الحال وفي العبد الضالم بعيد فينتفي ظهور ضعف النفي من بعدها من الاطلاع حال
الرجال والاحرار في الحاشية انما قال على الاصح احترازا عن فقهاء المدينة انه لا يقبل تزكية النساء اصلا انتهت
وفي التيسير الكلام فيما اورد شاهد الهلال لرمضان وبالسماء علة وشهود الزنى فان التعديل فيهما باثنين خلافا لمحمد رح كما في
الهداية قالوا يشترط عنده اربعة في تعديل شهود الزنى كما في شهوده مع ان الواحد يكفي في شهادة الهلال
فقد زاد الشرط على المشروط وشهود الزنى اربعة ومعدلهم اثنان فقد انتقص الشرط عن المشروط واجيب عن هذا الايراد
بان الزيادة في مزكي شهود الهلال والنقص في معدل شهود الزنى بالنص لا يقدح فيما هو الاصل من المساواة
فتامل وحاصله ان الاصل هو المساواة كما دل الاستقراء وخروج بعض الصور بدليل لا يضر اصالته كشهادة خزيمة
رضي الله تعالى عنه كذا ذكر في شرح الشرح ولا يخفى عليك ما فيه اولا ان النقض انما ورد على دعوى الاستقراء ولا ينبه
في انعقاده والجواب المقتضى بان هاتين الصورتين مستثناتان عن القاعدة الكلية الاستقرائية كما في كليات
النحو والصرف والمباني اللغوية فكما ادعينا ان الاستقراء دلنا على وجوب المساواة فيما سوى الصورتين فيكون
الاستقراء سالما عن النقض ولكن ينبغي النظر في ذلك النص الدال على اشتراط الاثنين فان كان اقوى من

هذا الاستقراء فيستثنى بصورة اخرى وذا لا يفعل بالاستقراء وثانيا ان اصالة العدد لو اقتضت لظاهر فيستثنى فان وجد
اجماع فيتعدى الى الغير بل الظاهر في الشهادة عدمها فان الظن يحصل بالواحد واشتراط العدد على غير القياس
كما لا يخفى بل التحقيق ان الاصل انما هو قبول العدل الواحد الضابط مطلقا واما المساواة في الرواية فقد ثبت
بالعرض واما المساواة من حيث انها مساواة فليست اصلا والجواب ان الاصالة ليست معناها الظهور من جهة الراي
من تلقاء خبر العدل الجازم الضابط بل معناه في هذا المقام الظهور من جهة الاستقراء فاما اذا استقرانا الشروط الجازم صح
مع المشروطات وجدنا المساواة وهذه الاصالة لا تنتقض بما ذكرت كما لا يخفى فتامل جدا ثم لقائل ان دعوى الاستقراء
كانها مصادرة فان المتنازع فيه تزكية الشهادة القائل بكفاية الواحد كيف يسلم ان الاستقراء دل على المساواة و
الاستقراء في غير هذا الشرط لا يدل على المساواة فيها فان الفارق قائم فان مبنى قبول خبر العدل انه يوجب الظن القوي
وهو في خبر الراوي والشاهد على السواء فالمساواة في الرواية انما جاءت بالاتفاق من تلقاء ان الاصل في الواحد
كاف وفي الشهادة مبناها على غير القياس فلا يتعدى كما اشترط فيها الاحرار كيف لا والشاهد والمخبر في امر ديني
والمخبر في الدنياوي بالعرض والاتفاق فالاستقراء في احوال شروط الرواية لا يدل على المساواة في الشهادة فالاظهر قول
من اكتفى بالواحد والله اعلم فافهم والمعدد من فرق بين الرواية والشهادة قالوا ان تزكية المزكي في الشهادة و
الرواية شهادة وكل شهادة فالشاهد لا بد فيه من العدد فيتعدد المزكي مطلقا وعورض بانه اي قول المزكي اخبار وكل
اخبار يكفي فيه الواحد فلا يتعدد المزكي فيكفي الوحدة ثم هو اي دليل المفرد اي القائل بكفاية الواحد فيهما فللمعدد ان يعارض
بدليله فلا يتصح ما وقع الا في انحراف الطرف ثم ان المعارضة تقتضي منع الصغرى وكذا يتجه الاستدلال للمفرد ما
ذكروا الظاهر المعارضة فان قول المزكي ليس من الانشاء وانما هو اخبار عن حال الشاهد بالعدالة والضبط مثلا وفيه ان الشهادة
المستلزم للحاكم الخبرية على المشهود عليه كما في الشهادات ولذلك يشترط لفظ الشهادة بالاجماع
فاثبات الشهادة اثبات امر زائد فلا يقوم الدليل الا في الشهادة في حقه ومنع الاخبار به في غير موضوعه فيحتاج
ويدفعها ان ما لم الشرع شرع من ترك ما شرح كذا في التحرير وتفصيله ان قبول قول المزكي يحتمل ان يكون مشروطا

مشروطا بالعدد من تلقاء كونه شهادة فلو اعتبر الاخبار بالمستند عيٰ لكفاية الواحد يلزم شرع غير المشروع وهو قبول الواحد
بمقتضى الشهادة ولو اعتبرت الشهادة يلزم قبول الاثنين حتما وفي الواحد ايضا فيلزم العمل بالاخبارية وعدم
قبول الواحد ترك ما شرع وشرع ما لم يشرع فشرع من ترك ما شرع فدليل المعدد من جهة انه شهادة ارجح
فلا يعارضه وفي التيسير في الاستدلال على شرطيته ان فيه شائبة شركة في الربوبية تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لجلب
ترك ما شرع اقول لو تم هذا التوجيه لاوجب العدد في الرواية لان قول المزكي في حق الراوي يحتمل ان يكون شهادة
فيشترط العدد فلا يقبل الواحد فلو قبل من تلقاء انه اخبار لزم شرع ما لم يشرع بل شرع ما ينبغي عنه بعيني ما ذكر من قبل في
العدد في تزكية الراوي منتف على ما علمته اجماعا وصاحب التحرير الفاضل لا يرتضيه فالترجيح في غير موضعه فافهم والقائل
المنفرد يحكم لان الاخبارية المتعينة الظاهرة حاكمة بجواز قبول الواحد بلا انتظار الى الاثنينية فالاقتصار بعدم قبوله
شرع ينفي ما اباحه الشرع فهو شرع ما لم يشرع ويشكل على السواد وعلى هذا فلو اورد ما في التحرير دليلا على اصل الدعوى
القائل ان العدد لازم للتزكية بان في الاكتفاء بالواحد شرع ما لم يشرع لم يتم ايضا هذا ولنبين عليك مفصلا ما في التحرير
فينجلي لك كيفية اتجاه هذا القيل والقال فنقول قيل فيه بعده ما اورد الدليل والمعارضة من جانب المعدد وفيهما ان
العدد احوط لزيادة الثقة به فالعمل بالراجح اولى واجيب بالمعارضة بان الواحد احوط حذرا عن تضييع الاحكام قال المفرد
خبر فلا تعدد فيقال شهادة فيتعدد فاذا قال المفرد الافراد احوط عورض بان العدد احوط والاحوطية من الطرفين
جدلية والمعارضة الاولى اي احوطية الافراد تندفع بان شرع ما لم يشرع شر من ترك ما شرع والمعارضة الثانية تقتضي التعدد
في الرواية والشهادة والقوم لا يقولون به واوجه الاقوال في هذه المسألة قول المفرد فاذا قيل كونه شهادة
احوط منع محلية له فان الاحتياط عند تجاذب دليلين متعارضين فيهما باشدهما ولا تزيد التزكية على انها بيان علم حال المخبر
فاثبات زيادة هي خصوصية الشهادة وهو خصوصية الشهادة بلا دليل فلا يتصور الاحتياط هنا انتهى فقد يعرف منه
ان مقصوده رحمه الله تعالى ان احوطية الشهادة ان صحت فارجح من احوطية الافراد فان في احوطية الافراد شرع
ما لم يشرع وفي احوطية الشهادة ترك المشروع والاول شر من الثاني فالاحتراز عنه احوط وليس من مقاصده ان المعارضة

بانه خبر اخر عن الغير بانه حتى تم الدليل انه شهادة او ان اشتراط العدد لازم لان في ترك المشهور وسع والانفراد في شرح ...
حتى يتجه اليه ما ذكره المصنف من ان المقصود والتكلم في الاعتماد بما هو جهة الزعم الحاصل بان العدد في زيادة الثقة
والانفراد فيه احتمال لعدم الانضمام بان اصحابنا اقوى من الاخر فينبغي الاحتياط الاخر واما المعلق حقيقة الامر فاما ان يجزم بعدم
انه لا وجه لاشتغال حديث الاحتياط فان جهة الاخبارية المقتضية للاكتفاء بالواحد او غيره من الشهرة ولكن بما ذكرناه لا بعد ان يقع
متجها فافهم وبه يندفع تلك المعارضة القائلة بانه اخبار فلا تعدد بان الشهادة اخص من الاخبار باعتبار ما هو اتم كذا قيل في حواشي
الفاضل ميرزاجان رحمه الله تعالى وتفصيله على ما فيها انها اخص فكانت مشتملة على الاخبار فالجامع في الاول اتم وتوضيحه
ان الاول كقياس زيد على عمرو والثاني كقياس على فرس مثلا فاذا ان قرر الدليلان على صورة القياس بانه
شهادة فيتعدد كسائر الشهادات واخبار فلا تعدد كسائر الاخبارات ولا يخفى عليك التوجيه اذا حملا على صورة
الاستدلال على القياس انتهى وقد جرينا على ما فيما تقدم ولعل التوجيه ان الكبرى القائلة ان كل اخبار لا تعدد لا يجب عليه
الا لان الاخبارية من العدل موجب للظن بالصدق وهو في الواحد وكذا الكبرى اصل الدليل ح ونقول ان هذه الكبرى اخص
من تلك فيكون مشتملة على اتم الجامع والله اعلم اقول مراد المعارض انه اخبار مغاير للشهادة ولذا يقبل العبد ويقبل وتفصيل
ان قولنا ان الشهادة اخص من الاخبار فان مراد المعارض في قوله انه اخبار انه اخبار غير الشهادة كيف لا ولو كان
العبد الراوي يقبل ولو كان اخبارا شهاديا او محتملا لم يقبل اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلانه يحتمل الشهادة والعبد
لا يصلح لها فقيل لا يقبل مع الشك مع صحة والظاهر لو كان انه لا ينقض الكبرى بالشهادة ولكن لنا ان نقول ان
الكبرى كلية على كليتها وانما تقاعدت في الشهادة لدليل مخصص فيبقى فيما سواها على حالها فلا يصلح ان الاخبار
في المعارضة الكافي اعم من الشهادة فموضوع الصغرى يحتمل ان يكون شهادة او هي لا بد لها من العدد فلا ينتج
الكبرى البتة والا لا تكرر الوسط فافهم واذا كان مراده ان قول المزكي اخبار وراء الشهادة فالشهادة والاخبار متباينان
تباينا كليا فلا يصح ان يعم الاخبار عن الشهادة واذا العموم فلا استعمال فلا اثمية واما ما في الظاهر ان مراد المحشي الترجيح على
قوة في الجامع فلم يتم كلامه الا بان يثبت الجامعية الشهادة للتعدد اتم من علة الاخبارية للاكتفاء بالواحد

الواحد ونفى العموم والخصوص لا دليل على نفاسة ما في ان علية كفاية الواحد هي كون العدل مخبرا فانه هو المقصد للطلب
غاية الامر انه قد تخلف مقتضاه في الشهادة لدليل وعلية الشهادة ثم ينتقض اصلا فهي اقوى فان قلت هذا وجه
آخر غير ما ذكره القائل والكلام فيه قلت يمكن ان يحمل بان ثبات علية الشهادة وانتقاض علية الاخبارية
من انتفاء العموم فان الاخبار لو كان مساويا او اخص لم ينتقض فالاخص اقوى ويحتمل ان يندفع ما ذكره المصنف رح ايضا
لان له ان يقول مراد المعارض ان كان ما ذكر فلا يخفى ان علية دليل الشهادة اقوى من جهة كونها اخص من
علية دليل الاخبار ولا يخفى عليك ما فيه من البعد جدا على ان علية الشهادة للعدد ايضا منقوض بشهادة خزيمة رضي
الله تعالى عنه وشهادة القابلة ايضا لان المناط لما كان هو الاخبار من العدل فهو على حاله وانما زيد في الشهادة
على خلاف القياس كما انتقض في تبيك الشهادة وعلى للضرورة والكرامة فعلية الشهادة مناط العدد البتة فالعدد في
الشهادة اقوى البتة وتقدم بالشبه لكانه فتامل جدا والله اعلم مسئلة اكثر الفقهاء والمحدثين ومنهم البخاري
ومسلم والحنفية رضوان الله تعالى عليهم لا تقبل الجرح الا مبينا كان يقول يد من الخمر او اكل الربوا او يحكم كما عن
علماء هذا الشان شان التحديث من قولهم منكر متروك الحديث فانه وان كان مبهما في الظاهر فهو في الباطن
مفسر فانهم لا يقولون كذلك الا في من يضع الحديث او يفسق فسقا بينا وفيه رد على شارح البديع حيث قال ان مثال
ما ذكر لا يقبل ويمكن ان يكون مراده ان ذلك المبهم ان كان من غير علماء الشان غير مقبول بخلاف التعديل فانه
يقبل وان كان مبهما غير مبين سببه وقيل بالعكس اي لا يقبل التعديل المبهم بل يجب ذكر الاسباب بخلاف الجرح فانه
يقبل غير مبين وقيل لا يكفي الاطلاق عن ذكر الاسباب فيهما اي في الجرح والتعديل وقال القاضي يكفي الاطلاق فيهما من
ذي البصيرة في اسباب الجرح والتعديل ولا يكفي من فاقدها وهذا المحكي عن الامام وهو انه ان كان المزكي عالما
باسباب الجرح والتعديل كفى الاطلاق فيهما والا اي وان لم يكن عالما بها فلا يكفي الاطلاق فيهما وجعل في المختصر
مذهب الامام خامس المذاهب فلم يتفطن المصنف رح ايما بما ذكر وتصريحا بقوله والحق انه لا خامس وتفصيل المقام
انه روي في المختصر وغيره عن القاضي كفاية الاطلاق فيهما وعن الامام ما ذكر فيتغايران فالمذاهب خمسة وفي التحرير

قال القاضي قال الجمهور من اهل العلم اذا جرح من لا يعرف الجرح يجب الكشف فلم يوجد عند علماء الشان ويقوى
عندنا ترك الكشف اذا كان الجارح عالما كما لا يجب استفسار المعدل ... بعد ان مذهبه يكفي اطلاق الجارح العالم
واطلاق المعدل مطلقا فيتغاير القضاء واذ دليل القاضي ولا جرحه عنه ان البصير مما لا يرشد في التعديل والتجريح
والنصر هو العلم فيتحد مذهبه مع مذهب الامام ويكون المراد من قوله لا يجب استفسار المعدل العالم فالمؤدي عندنا يجب
ترك الكشف اذا كان الجارح عالما كما لا يجب في المعدل العالم فهما سيان هذا اولى لك قال بعض المهرة ان نسب كفاية الاطلاق
فيهما مطلقا وهم من ناقل مذهبه وانما الموقوف عنه ان المحدث ذكر واحدا منهما اذا كان كل من الجارح والمعدل ذا بصيرة
هذا وفي التحرير القاضي يبعد عن عالم القبول بسقوط روايته او شهادته بقول من لا خبرة له بالقادح والمعدل وقال السبكي
مذهب عاقل في القبول ذلك مطلقا من رجل جاهل لا يعرف ما يجرح به وما يعدل به فعلى هذا المذاهب ان كانت فالزيد لا حاجة
من تلقاء معرفة المزكي بالاسباب الجارحة والمعدلة البتة فالمزكي هو العارف فالاطلاق منه فيهما والاختلاف فان قلت والتفصيل فيهما ح
مذهب فخر الاسلام هو ان الجارح ان كان صحابيا فجرحه في حديث لا يحتمل الخفاء عليه مجروح والا فلا جرحا والطعن
غير صحابي فلا جرح الا مبينا قلت الظاهر ان فخر الاسلام اصطلح الجرح اعم من ان يكون جرحا للراوي حتى لا يقبل
حديثه وان يكون جرحا في الحديث ثابت الحكم لمخالفته لكتاب الله تعالى وهو ليس من الباب بل الاول
وكلام فخر الاسلام في اثناء كلامه يلوح لمن نظر في كلامه فافهم والمسئلة اجتهادية ليست قطعية فيكفي فيها الظن
فيترجح قول من الاقوال الاربعة بالترجيح الموقع الظن وفيه كلام الى ... ما تراى ان المسئلة اصولية والدلائل
المذكورة ظنية فلا يكفي في الاثبات وذلك لان المسئلة ليست اصولية يطلب فيها اليقين كما عرف لنا التعديل لا يقبل
التفصيل بل هو متعسر او متعذر لان العدالة يتحقق باتصاف المرء بصفات ثبوتية وعدمية لا يكاد يحصى فتعسر في
الغاية او يتعذر في الخفاء فلا يكلف المزكي به فيكفي الاطلاق وهو احسن مما هو المشهور ان قصارى المعدل المباطي
الظن القوي بعدم مباشرته المكروه شرعا لامتناع العلم امتناعا عاديا والجهل بمفهوم العدالة ممتنع عادة
من اهل الفن ولا بد في اخباره من تطبيق مفهوم العدالة على ما حكم به بالعدالة فاغنى عن الاستفسار فان سكوته عن التفصيل كبيانه

كبيانه بخلاف الجرح فانه انفعال وذلك للاختلاف ويخفى بسبب واحد بسبب جدا فيقبل التفصيل وهذا التعديل لا يكفي
في التفسير فان تبين التفسير لا يوجب الوجه [illegible] المكي جائز او لذلك ضم اليه قوله لا لتعديل الا من علم صحة رأيه وجاء بيان
في اسباب الجرح [illegible] فاختلفوا فيها ما هو جارح عند بعض ليس بجارح عند اخرين كركض الدابة فانه جرح عند شعبة مثلا والمسائل الاجتهادية
الخلافية كاللعب بالشطرنج والغناء فانه مكروه تحريما عندنا ومباح عند غيرنا الى الظاهر منا مما ذكر اهل البيت حل الغناء فالمبهم
يجوز ان لا يكون جرحا عند المجتهد الذي روى له الحديث وان كان جرحا عند المزكي فلو اسقط الحديث بمجرد قول المزكي جارحا
لكان مقلدا للمزكي فكيف فلا يسمع الا اذا علم صحة رأيه وذلك بالبيان تصريحا او حكما كما في علماء الشأن فانهم ما جرحوا بما هو
جارح لا يقبل حديثه سواء [illegible] المطلق او المقيد في مسقط عند المجتهد فكانه اصطلحوا على المبين بالمطلق
فان قلت الا التعديل المبهم ايضا يحتمل ان لا يكون تعديلا عند المجتهد بان المزكي يجوز ان لا يكون معتقدا [illegible]
كما اذا كان شافعيا يرى حل متروك التسمية عامدا او التوضي بما في القلتين فيه نجاسة وغير ذلك والمجتهد
يكون حنفيا يرى الحرمة فلو قبل الحديث بمجرد يكون مقلدا له في التعديل والعمل بالحديث المبني عليه فينبغي
ان لا يقبل الابهام قلت نعم لكن التفصيل متعسر في التعديل فلذلك يعفى للضرورة وهي منتفية في الجرح كما
عرفت وهيهنا بحث لان القول المخصص يستدعي ان الجرح والتعديل بالنظر الى مذهب المعدل او المجروح فانك قد عرفت
ان لا جرح بالافعال المجتهد فيها وان المزكي علم بما هو حلال عنده حرام عند غيره لا يكون مجروحا كيف ويلزم ان لا يقبل
الحنفية حديث الشافعية ولا الشافعية حديث الحنفية فان الشافعية يرون تزوج بنت الزنية وغير ذلك محرما
الحنفية وهو ظاهر البطلان ولذلك جوزنا رواية المبتدع كيف لا ولا تدينا ودونه فلا جرح على العدالة والمجروح بارتكاب
ما هو حلال عنده او حرام وان كان مجروحا وعدلا عند المجتهد اذا عرفت هذا فاعلم ان الجرح ان كان مبينا ويكون جرحا
عند المجتهد ولا يكون جرحا عند المجروح فلا ينفع البيان او لا يكون جرحا عند المجتهد ويكون جرحا عند المجروح فالمجتهد يكون
معدلا ولا يرد الحديث مع انه وجب الرد فبالابهام يقع في التقليد ولكن بالبيان لا يخلص للعمل او الترك فالاشبه
ان يحرر [illegible] في الابهام ان عمل بجرحه يحتمل ان يقع في التقليد ولكن بالبيان لا يخلص للعمل او جرح الجرح البري ان لم

يكون المجروح رأسا لذلك الجرح فلا بد من البيان بما يفيد كونه جرحا عند الجارح وذلك بخمس الاول ان يكون متفقا عليه
كالكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وامثال شرب الخمر واكل الربوا وامثالهما والثاني ان يكون اجتهاديا
وجارحا عند المجروح كأكل متروك التسمية عامدا من الحنفي واكل سور الكلب من الشافعي مثلا وفي كتب الحنفية لا يقبل ان
اسباب الجرح مختلف فيها فمن الجائز ان يكون الذي جرحه المزكي لا يكون جرحا عند المجروح وقد اداه مبهما فلا يكون
الابهام جارحا وهو واضح وهذا الدليل يعم الرواية والشهادة بخلاف ما ذكره من حديث التقليد فان القضاء من المقاصد صحيح
بالخلاف فلا يضايق في ان يكون متقلدا التزكية الغير واما جرح غير المجروح فلا يصح وفي قبول التزكية المبهمة من الموثوق فيه كلام وقد عرفت
ويمكن ان يحمل في عبارة الكتاب بان المعنى فلا يتبع الا من علم صحة رأيه في التجريح وهي في التجريح بما يكون مجروحا عند المجروح
فقبل ما في كتب الحنفية يقع الا في التعديل فما في التجريح بل على ان مفهوم العدد المعلوم لكل حد فابهام كأنه تفسير وقد
توفيت ما فيه فيما قبل ويسير عليه بعنوان الباب والله تعالى فالاقرب ما في عنوان الباب فافهم والله اعلم واما الاحتجاج الشافعية القاضي
بما تقوله الظاهر من الاكتفاء بالمبهم في التعديل دون الجرح بان الجراح اسبابا شتى وان فيها اختلافا فاكثر فلو اكتفي بالابهام فيه لادى
الى تقليد المجتهد فانه يجوز ان يكون ذلك الجرح الذي اظهر مبهما مما لا يكون جرحا عند هذا المجتهد فلو اعتبره جرحا مستعملا اعتباره لصار
مقلدا على ان ولعلك تقول انه بعينه ما ذكره من قبل نحو وجوب البيان في الجرح وكلامه يدل على ان هذا الاحتجاج مغاير للاحتجاج المختار قلت
الافتراق من جهة دليل التعديل قلت نعم هذا ينبغي ان يكتفي بذكر دليله ويحمل بيان حال الجرح ما مر ولا يبعد ان يقال ان
دليل التعديل مبني على ذلك فقصد رده توطئة لما ذكر في التعديل ويمكن ان يقال ايضا ولعله هو مقصوده في تحصيل ما افاده
من قبل ان الاصل في التزكية البيان لان المبهم يحتمل امورا لا يكون جارحة في نفس الامر وان وقع في نفس المزكي جرحا فلا
يتبع الا اذا علم مهارته في التجريح والتعديل ولا يعلم الا بالبيان والا لوقع في الخطار لاتباعه المخطئ المحتمل خطاؤه وترك
الاصل في التعديل للتعذر او التعسر ولا التعسر في الجرح فيتبع ما هو الاصل فتغاير او هو المطابق للعبارة ظهورا لكنه
قريب جدا مما قبل وبيان ما علمه وماله ههنا ايضا ولكن لا يخفى فيما نحن بصدده من بيان نكتة افراد احتجاج الشافعية
على حدة فافهم بخلاف العدالة فانها لا اختلاف في اسبابها لا قليلا ولا كثيرا فانها هي الموافقة لما في الشرح المظهر

المطهرة اطلاقا ومنعا فنقول ان اسباب الجرح اسباب العدالة فالاختلاف فيهما اى فى اسباب الجرح اختلاف فيها
اى فى اسباب العدالة وهو ظاهر وحينئذ يتوجه ما ذكره الاول ما فى بعض حواشى العضدى ان اطلاق الجارح يقتضى
علمه بما يكون الجرح بما هو فسق فى الجملة واسباب الجرح مختلف فيها فالعمل بقوله من غير ذكره سبب الجرح تقليد له
واطلاق المعدل يقتضى عدم علمه بما هو فسق فى الجملة لا العلم بالفسق اصلا عند معتقد مذهب ومع لا يكون اختلاف فى المعدل
فالعمل بقوله لا يكون تقليدا بل عملا بالاجماع ولا يذهب عليك انه غير واف فان العدالة ليست الا الاستقامة فى الدين
وهى الاجتناب عن المعاصى وهى مختلف فيها فلا بد من الاختلاف فى اسباب العدالة فقوله لا العلم بالفسق اصلا ان
اراد انه فى جميع المذاهب فلا يخفى ان العدالة لا تقتضى البتة كيف والشافعى يرى حرمة شئ ولا يراه آخر فارتكبه يكون عاصيا
فالعدالة تختلف باختلاف الآراء البتة ولنعم ما فى حواشى الفاضل الزاجان رحمه الله تعالى ولعل الوجه ان العدالة
رفع الجرح فاذا اطلق فقد دل على الايجاب الجرى فيفهم فى التعديل رفعه الذى هو السلب الكلى وليس الامر كذلك كما لا يخفى والتاثير
فى الحاشية اقول لعل العرف ان الكذب حرام فى جميع الفرق فالتعديل من اهل اى مذهب كان توثيقا بالصدق
لا يضر الاختلاف فى اسباب العدالة لان المتدين من كل فرقة صادق فلهذا اكتفى فيه الاطلاق بخلاف الجرح
فانه لا يستلزم الكذب للاختلاف فى اسباب الجرح فربما يعده المزكى جارحا ولا يكون جارحا عند الحاكم او المجتهد فلو تبعه
لزم قوله لزم التقليد والحاصل ان رجحان الصدق من العدالة مطلقا وهو المحتاج اليه بخلاف رجحان الكذب من
الجرح مطلقا فتدبر فانه من سوانح الوقت وقد خفى على كثير ممن سبق انتهت فلعلك تقول على ان التوثيق بالصدق
لا يكفى فى التعديل فان اللازم عن الكذب المعرج على الصدق لا بد ان ينافى عن سائر المحلات بالعدالة فان المبالغ
فيهن ما لا ينبغى فلا يسقط الكذب ملازمه نظر الصدق مع فسق آخر ان قلت الى الاتى بما هو من المكروه لاشتماله على الصدق
فان من لا يبالى بالجرح عما رضاه الله تعالى لا يبالى بالكذب فالتوثيق بالصدق توثيق بالعدالة والتجنب عن المعاصى قلت
ان كان التوثيق بالصدق من ثمار التجنب عملا مطلقا فقد جاز ما جاز فى اطلاق الجرح فان الجارح يجوز ان يرى التجنب عن شئ
بحسبانه مطلقا وغيره يراه بخلافه ولا نكار به على مطلق ويتوهم خلافه كما هو الحال بعينها فى الجرح ولا فلا من جهة اخرى فلا بد عما

ما ادعيت كلام في مظنونية صدق الفاسق وبعبارة اخرى لما ان التعديل المبهم مثل ان تقول ثقة عدل يحتمل
ان يكون تفحص حاله في التجنب عن الجوارح المقتضي للصدق والجوارح مختلف فيها وبهذا الاختلاف نصر ثبوت العدالة
فهو والجرح سيان ويحتمل احتمالا راجحا بالنسبة الى ذلك الاحتمال ان يكون تفحص حاله في الصدق فيكون توثيقا
بالصدق وهو لا يورث العدالة وان سلم انه لها فلا يظهر في البين فلا يكفي التعديل المبهم وبالجملة ان تم الابهام
توثيقه بالصدق العدالة في مذهب المجتهد والحاكم فان سوء عدالتهم والا فلا فافهم ولعل الكلام في هذا يحصل في ثانية
فان قلت قد علمت سابقا ان العبرة بحال جنس الجارح والتعديل بالنسبة الى المجروح والمزكي من اهل الخبرة بحال المجروح — والمعدل صح
والمعدل فيقول الثقة احتمال انه موصوف بصفات وافعال جميلة عنده وبه يثبت العدالة فان الكلام في المزكي العالم
فانك قد عرفت انه لا يقول عاقل السقوط صدق في ثبوته بقول جاهل لا يعرف ما الجرح والتعديل والجهل بمعنى العدالة
ممتنع عادة لا سيما مثل هؤلاء المزكي ومنها لما ليس الا ان يكون محيطا بما هو جميل عنده فالاجمال تعسير قلت ليس الكلام في ان يكون
المزكي العالم بابا الجرح والتعديل عالما بالاسباب الجارحة عنده او المعدلة لكن بل الكلام في المزكي الذي يعرف ان
كذا موافق لما اسسه الشرع وغيره مخالف وتشبيه في الابهام لا يحصل العدالة وبه يشعر كلامهم والتي كما ان كما ذكرت يجب
ان يكون الجرح والتعديل سيان كما لا يخفى والمدعي الاختلاف فيهما في كفاية الابهام والبيان فتامل وايضا فالاظهر كفاية
الاطلاق فيهما من ذي البصيرة في الجوارح والمعدلات والا فكفى من غيره ويشترط في البصارة المهارة بانه جارح
فيما يراه المجروح او المعدل فان قلت اذا لم يكف الابهام في التعديل فلا بد من التفصيل وهو لا يقبل فلا يكفي
التعديل اصلا لما قوله انه عدل فيما يراه لا يتفوت بشيء من الممنوعات عنده سواء كانت من المتفق
عليه او مختلفة ان عدة التفصيل فظاهر انه قابل له وانما لا يقبل التفصيل الى المتروك والمباشرات وان علم في
الابهام فكل من الجرح والتعديل يكفي الاطلاق فافهم فان قلت قد عرفت ان مناط العدالة على الاجتناب
عن الكبائر والمخلات بالمروة وهي معدودة فيمكن التفصيل ولا اختلاف فيها فيكفي الاطلاق في الجرح قلت
ان منها الاصرار على الصغيرة وهي مختلف فيها والمخلات المخل بالمروة قابل للاختلاف والاجتهاد ثم ان الكبائر مختلف

مختلف فيها الفاء فمن المشهور أنه يجب تعين سببه وهو قابل للاختلاف فافهم وللقائل أن يقول إن الشافعية
زعموا أن التعديل لا يفتقر إلى الأسباب لأنها مختلفة واستفاضته على حاله وغاية ما ذكره المصنف رح تصحيح الفرق بين
التعديل والجرح بأن الإطلاق كاف في الأول دون الثاني فلا جواب عن الاعتراض والجواب المقصود
رح تحقيق المقام بأن الاختلاف في أسباب العدالة ليس كالاختلاف في أسباب الجرح فالجواب بالتغير وهو مقبول
وإن قيل بأن مقصود الشارح رح أن تصوير استدلال الشافعية كذا أن الجرح لما كان أسبابه مختلفة والخلاف فيها غير مغايرة في
الإطلاق والتعديل بخلافه فلا يدفع الإيراد القائل إن الاختلاف في أسباب الجرح اختلاف في أسباب التعديل بل هو
أحسن إن وافقه كلامهم واعترض على الأشخاص احتجاجا واحتجاج الشافعية بالمعارضة بالمثل فلذلك
لم يختص بواحد منهما ولذلك أوردتهما عقيبهما وكان الأنسب أن يذكرها في أثناء أدلة الحنفية ولكن أراد لم يوردها لم
يرجح فيها ولسنهم أن جماعة الكبار المحدثين في الكتب على إطلاق التضعيف نحو قولهم فلان منكر الحديث وضعيف
ومتروك إلا قليلا نحو فلان وضاع كذاب وقد قبلوه بلا نكير فكان إطلاق التضعيف إجماعا قلت من أوجب
بيان سبب الجرح ولا يقبل مبهما مخالف للإجماع فهو غلط فقد صح أن الإطلاق في الجرح كاف كما رآه المخالف
والجواب أن أصحاب الكتب المعروفين عرف منهم صحة الرأي في الأسباب الجارحة فأوجب جرحهم المبهم تركه
لا كالمبني وكان اصطلاحهم بالإطلاق على المبني المعقول وقد أشار إليه فيما تقدم ولو حكما فلا يتعلق الآن علم
صحة رأيه حتى لو عرف الجارح المبهم منهم بخلافه أي بخلاف الرأي الصحيح لا يقبل جرحهم المبهم وهذا الجواب أولى
مما قيل في الجواب بناء على ما حكي عن ابن الصلاح أنه أي علمهم بالجرح المبهم الواقع من الأئمة العظام شأنهم وإن لم يوجب
الحكم بالجرح لكن يوجب التوقف عن قبوله وحاصله أنهم لم يعملوا بالجرح المبهم المقتضي لكون المجروح مجروحا حتى يعلم
بل إذا كان محتملا للجرح والقوة في دائر الاحتمال فتوقفوا إلى أن يتضح حقيقة الحال وذلك أي كونه أولى من هذا
الجواب لأن قبول العمل لم يرد على الجهالة وحاصل أن التوقف في المجهول ثابت من قبل الجهالة فلا أثر
لهذا التضعيف المبهم فما أحسن [illegible] فالكلام في معدل ضعف تضعيفا مطلقا [illegible] إذ توقف بالتضعيف فقد قبل

ذلك التضعيف والخلاصة ان الجرح المبهم المذكور مجهول او معدل وعلى الاول لم يرد قول الجارح على الجهالة وبها التوقف
فلا اثر للتضعيف فلم يوجب شيئا وعلى الثاني فقد كان من قبل ظاهر القبول وبالتجريح يوجب التوقف فقد افاد
عدم قبول الحديث ممن هو مقبول ولعل هذا مما فيه منافسة لقول خير الاقل والمراد من كلام المحقق يوجب التوقف نفسه
على حاله والاخر عن بوجه فالاشبه ان يكتفى على الثاني فيقوى ان كلام هولاء الجارحين مبني على ان القول بالجارح
التوقف قول لقبول الجرح والعاكسون القائلون بوجوب البيان في التعديل والاكتفاء بالاطلاق في الجرح قالوا
كثرة التصنع في اظهار العدالة بالتكلف بالاتصاف بالمحاسن فيتسارع الناس الى الشهادة في العدالة موقعه
للشك في عدالته فلا يحصل العلم الا بالمبين ولا بد من البيان ليعلم عدم التصنع بخلاف الجرح فانه لا تصنع فيه
ولا اخفاء فيه فلا احتياج فيه الى البيان ثم انه قيل ان قوما من الصوفية للابرار المتصفة بالاسرار ملامتيين يتصنعون
في النقائص ويتكلفون في الفسق ولا اثر للفسق لاخفاء حالهم النظيفة اللطيفة ليتباعد الناس عنهم فيتخلصون
عن صحبة الخلائق المهلكة فيصاحبون آناء الليل والنهار نساء واماردا ويضعون الزجاجات المملوة من الخمر
فيما بين ايديهم ليرى الناس ضياع عمرهم باللهو واللعب مع القيان وشرب الخمور وتلك النساء محارمهم واولادهم و
الزجاجة مملوة بماء العصفر ونحوه قلت لعلهم لكثرة النوادر والظاهر المتواتر ان لا تصنع في القبائح وان الاكتساب منها
يورث العلم بحيثيته وقيل في حواشي الفاضل مرزا جان رحمه الله تعالى لا يلزم من انتفاء التصنع في الجرح انتفاء المانع
مطلقا ولعل الاختلاف في الاسباب علة لتفصيله لانه لا تقريب فان غاية ما ذكره ان الجرح لا تصنع فيه وهو لا ينفي وجوب
البيان فان التصنع مانع عن كفاية الاطلاق خاص وانتفاء الخاص لا يستدعي انتفاء العام فيمكن مانع آخر عن وجوب
البيان كالاختلاف في الاسباب كما ورد مثله في احتجاج الشافعية فان الاختلاف في الاسباب الجارحة مانع خاص
عن الاطلاق فنفيه عن التعديل لا ينفي الموانع الاخر بل يمكن منه استكثار التصنع المرتبة ويمكن ان يدفع من قبلهم ان مقصودهم ان
الاطلاق في الجرح لا يدل على الحجية للاختلاف كما لا خلافه في التعديل ولعل لذلك لم يورد على احتجاجهم فانهم قالوا في منع
ايراد الحواشي ما اوهم ان الجرح لا يختلف ظاهرا وباطنا بخلاف العدالة فانها تختلف ظاهرا وباطنا فانها متعلقة بالنية

مشتبه او العدالة في

متعلقة بالنيت فيه شبهة على المزكى فلا بد من التفصيل ليتبين ما علله الامر ويرتفع احتمال الاشتباه وكذا من الجرح
فلا شبهة على المزكى فلا حاجة الى التفصيل واذا هو عدل فلا يقع بشيء مما وقع من المجروح وليس الاستعلام الا بانتفاء جميع
الخاص كما يعم الجوارح فلا يرد نقوض ردانه اى اختلاف التعديل ظاهرا او باطنا والاشتباه جامع الضمير للدليل لاستلزم
البيان في التعديل بل لزم التجري للمزكى في اشتباه او العدد على الناس لا يقتضي ان التفصيل ونحوها فانه بعد الفصل
يحتمل ان يكتفى او نحوها فانها متعلقة بالباطن ولم يظهر كما علله الامر على المزكى فالبيان والتفصيل بالنسبة الى الاشتباه
لسان كلا يستلزم نفع بحيث ان يحصل من المزكى ضابط عمل غير ثبت هل ورد عليه بامعان النظر والالتفات التام بل
وسوسة في المناظرة مقصودى او مع الاشتباه استلزام التجري للمزكى بل تساهل او امعن بينا ظنا ولا محذور فيه فانهم قالوا
ينبغي ان لا يقبل التزكية الا من عدل غير متساهل فلا يقبل الجرح ممن او ظنه وكذا التعديل ممن اخذ بمجرد الظاهر كما في الحاشية
او هذا الكلام جيد وارد على ما وجه الدليل اليسر وعلى ما فهمه المحشي على ما هو اللفظي بادي النظر ولكن لا يندفع كلام المحشي
بهذا التوجيه فان انتفاء اختلاف الجرح ظهورا او بطونا لا يوجب الاطلاق في الجرح فان الاختلاف ظهورا وبطونا
مقتضى خاص للاطلاق ومانع عن البيان خاص وانتفاء مانع خاص لا يوجب المنع وانما يوجب لو كان المانع منحصرا فيه ولو هم
انه من الموانع وقوع الاختلاف في الاسباب الجارحة كما قال الشافعية وقبوله التفصيل الا ما هو خارج كما ذكره المزكى
وما هو غير خارج عند المجروح كما قلنا وانتفاء الاختلاف في الظاهر والباطن لا ينفي ذلك فاعتراض المحشي على حاله
والله اعلم فافهم جدا والمتثبتون القائلون بوجوب البيان في الجرح والتعديل والمكتفون بكفاية الاطلاق فيهما
قالوا الاطلاق مع الشك ينبغي ان يصح الاطلاق فيهما ليتحقق الاطلاق اى الحكم بهما مع الشك فيهما والشك في ظاهر المطلق
فالاطلاق على المعنى اللغوي للالتباس في الاسباب للتعديل والجرح ودليل الملازمة وحاصله ان اسبابهما مختلف فيها
فلتثبت على المزكى فمشكوكة فلو عمل بقوله يعمل مع الالتباس والشك في الجواب بمنع الملازمة كما في المختصر مستندا
بان قبول العدل يوجب الظن بقوله ولو ذكر عدل بقوله مطلقا بانه ثقة مترو ك الحديث مثلا موجب للظن بغير شك
لان الظن والشك متنافيان فاذا تحقق احدهما وهو الظن انتفى الاخر وهو الشك وهذا المستند اصلاه دليل لانا

في الاطلاق فيهما ينفع بان افادة الظن على التقدير عدم المانع من الظن كيف لو خص العمل في العقليات لا لورث الظن
البتة ولذلك لا يقبل قوله فيما خالف الكتاب والدليل الواضح وقد وجد المانع لاحتمال الغلط في التعديل
للتضييع من العدالة بحسب شبهة على منع في الغلط واعتقاد ما ليس بقادح قادحا في الجرح فاذا احتمل الخطأ احتمالا واضحا
فلا يحصل الظن بقوله واذا لم يظهر للظاهر ما عليه الامر فان قادحا فقادح والا فلا وحاصل اثبات المقدمة الممنوعة
منع ابطال السند وملخصه ان موجب الشك قائم وهو الاختلاف في الاسباب وما ذكر من حديث ايراث
الظن غير تام كيف لو تم لزم ان يقبل الاطلاق في الجرح من غير من عرف لصحة الرأي والمذهب خلافه ولكن ما ذكر من
حديث التضييع لا يخلو عن دغدغة يسيرة فان التضييع المورث للشك … والاطلاق على السواء واذ
هو مانع مورث للشك ينبغي ان لا يقبل التعديل اصلا فالاصح ما قد مر وان التعديل لا يقبل التفصيل وبعد تحري
المزكي وتحصيل انه امعن في النظر بالتساهل وتقيد باطن بحسب الوسع فيحصل الظن بقوله فيكفي الاطلاق واما الجرح فهو
قابل للتفصيل … في الواقع لا يقبل الا مبينا او مطلقا من الموصوف لصحة الرأي فافهم فان قلت او قيل في الجواب
نقض لقوله الدليل … فلزم ان يكون نتيجة مختارة قلنا لعله اكتفى بما ذكر سابقا في احتجاج المختار والتفاقه في … القائلون
بالكفاية الاطلاق من ذي البصيرة قالوا قد شهد العدل وهو المزكي بالعدالة او الجرح فيقبل قوله لان الشهادة من اهل
شهادة كذلك مقبولة اما الصغرى فلانها لو كانت من غير البصيرة لم تقع عن العدل … كما قال الشهادة بالعدالة
والجرح من غير البصيرة تلبيس فان المجتهد يعتمد على تزكيته والتزكية من غير البصيرة بما هو جارح او معدل ليست … فقد لبس عليه
واما الكبرى فلان الشهادة بهما غير معروفة مبهما محالة بالعدالة لانها من اتباع الهوى اما الكبرى فلان الشهادة في محل
الوفاق او الخلاف والاطلاق في الثاني لا تقع عن العدل على ما قال والاطلاق في محل الخلاف تدليس على الاسباب
التي اختلف فيها ان اطلق فيها فقد دلس فيخل بالعدالة فالعدل لا يطلق الا في محل الوفاق وبعبارة اخرى
ان المزكي العدل لا بد من ان يكون ذا البصيرة والا لم يكن عدلا فان الشهادة من غير البصيرة لا تكون الا
من اتباع الهوى فلا يكون عدلا وذو البصيرة ان اطلق في محل الوفاق فالاطلاق بيان لانه لا مانع حينئذ الا اشتباه

لالاشتباه الحال لا لاختلاف وقد انتفى والبيان تقبل فكذا الاطلاق واطلق في محل الخلاف فقد دلس وهو مخل
بالعدالة فلا تقبل منه فاطلاقه كاف والجواب انه لا يلزم بالا يعرف الخلاف كما في العضدي منافي البصيرة وقد فرض هو البصيرة
بحث ولتخصيص الكلام انه لو لم يعرف محل الخلاف فانه من الجائز ان لا يكون عارفا بالخلاف فيكون عالما براه ولا يدلس مخلا
بالعدالة فيرد بان عدم المعرفة مطلقا لا يكون الا لمن لا بصيرة له وقد فرض البصيرة هف واجيب عنه بان كونه ذا بصيرة
لا يستلزم ان يعرف جميع الخلافيات بل معرفته بان كذا مختلف كالمسائل المشهورة المتظاهرة او كالمسائل وما كان
العبارة الوعية واما احاطة كل مسالة وفاقا او خلافا فكلا وان اريد بالبصيرة الاحاطة التامة بمحل الخلافيات
والوفاقيات من حيث الخلافية والوفاقية فيمنع ان الشهادة من غير بصيرة ينافي العدالة وانه يلبس بمحل بها
هذا على الكمال الذي فقد البصيرة كذلك فلا يدلس واطلاقه كاف ونحن لا ننكره فالمراد مع القاضي لو لم يطلع لما عرفت
فيما تقدم من انه بيان حكما وستعود اليه عن قريب ان شاء الله تعالى واعلم انه وقع في العضدي بعد تحرير مذهب القاضي
بالاكتفاء بالاطلاق فيهما في تقرير دليله انه ان شهد من غير بصيرة لم يكن عدلا وهو خلاف المفروض
واما ما يقال انه قد اختلف في سبب الجرح فربما جرح بسبب لا يراه فيعول بمجرد اطلاقه في محل الخلاف كان مدلسا وهو
ذلك يقدح في عدالته ثم اجيب عنه بالجوابين المذكورين في الكتاب فقال الفاضل ميرزاجان رحمه الله تعالى انه
وقع بما لا يخص تخصيص الدعوى عن مذهب القاضي فيصير مذهبه بعينه انه يكفي الاطلاق فيهما فيما عدا صورة الخلاف يعني
اذا كان عدلا عارفا بالخلاف يجوز له الاطلاق في تعديله واذا كان مجروحا بلا خلاف يجوز الاطلاق في الجرح واذا كان
عدلا في مذهب مجروحا في اخرى علله وكان فهو موافق في هذه الصورة لمن اوجب ذكر السبب فلا يخفى انه بهذا
التوجيه يصير مذهبه مغايرا لما نقل عنه عند تحرير المذاهب وما ذكر من الجوابين انما يتجه لو خصص تعليله وهو استلزام التدليس
على تخصيص الدعوى وظاهر انه غير مراد للقاضي في الاكتفاء بالاطلاق بل فيما ذكره من انه لا يكفي الاطلاق في صورة الخلاف وانت
تعلم انه لو علل التخصيص المذكور بما ذكره السائل بان يقول لو اطلق في صورة الخلاف فلا يكفي اذ ربما جرح بسبب لا يراه
الحاكم سببا لم يندفع عنه الجواب فالطواب[?] ان وقع لخصوص التعليل في التعليل على عدم كفاية الاطلاق في صورة الخلاف

وبعد ذلك لم يبق ما يتمسك به الا ان يخصص الدعوى لا بالعلة المذكورة بل بما ذكره الشارح ثم الكلام وان وقع في
الكلام في ان ذلك التخصيص خلاف ما نقل عن القاضي ثم اجاب عنه في الكتاب بان المقصود من الجواب ليس الا ان رفع
الذي ذكره المجيب لا يجل انه في محل الخلاف لا يكفي الاطلاق بانه يستلزم التقليد لم يرد فلك منع لزوم التدليس
بما ذكر وانما يلزم محذور اخر وهو كون المعدل او الجارح العدلين غير عارف بحالهما ولم يكن له خبرة كاملة فحذر
ودفعه لا يتم المجيب بل الوجه فيما ذكر للدفع ما وقع في شرح الشرح ان الظاهر ان الجواب عن تمسك
لكن لم يصرح الشارح في اخر كل منهما بنفي التدليس بما يشعر بانه وقع هذا الدفع فيسبق الجواب المذكور او لا ساليا
لا يخفى عليك ما فيه بما هو الوفي اليك في تقرير مذهب القاضي ودليله والحق انه وجه كلام العضدي لا ايراد كلام
الشرح عنه وقد ارتفع بما يفسده كما هو مشروح في كلامه والله اعلم واما الجواب بالاشتباه على اعتقاده كما من المحقق
حاصله منع لزوم التدليس بالاطلاق في محل الخلاف بانه يبني الجرح على اعتقاده فيما يراه جرحا فلا يكون
مدلسا فاقول انما يتم ذلك الجواب لو كان الاعتبار بمذهب المعدل والجارح لا الحاكم في صورة تزكية الشهود
والمجتهد في صورة تزكية الرواة وتعليلهم وجوب بيان الجرح بلزوم التقليد يدل على ان الاعتبار للثاني فتدبر والتفصيل على ما في الحاشية
انهم يقولون في بيان وجوب بيان الجرح انه لو اطلق يلزم تقليد الحاكم او المجتهد لانه يحتمل والتجريح بما لا يكون جرحا وتعدد
لا عند المزكي العدل مبنيا على عقيدته بما يخالف رايهما عند سوالهما فظاهر انه تدليس لان سوالهما انما هو على مذهبهما لا اعتقاد
وان قيل انه لا يكون عارفا بمذهبهما او يرى ما يراه مطابقا لمذهبهما فلا تدليس قلنا فيرجع الى الجواب الاول
كما لا يخفى ولا شبهة ان العبرة بمذهب المعدل والمجروح كما مر فانه من الظاهر ان المجروح اذا راى عدم التوضي من
الفصد ونحوه وجاز متروك التسمية مثلا ولا يراه المجتهد الاخر والمزكي جرحه بما لا يكون جارحا كما لا يخفى فالمعنى ان المجتهد
ان الجارح في الاجتهادية الخلافية يراه المجروح فلو عمل بالاطلاق لوقع في التقليد فان الجارح من مذهب المجروح وعنده
فلو عمل بالاطلاق ومن الجائز ان لا يكون جرحا عند المجروح وكونه جرحا عند المجتهد ربما يكون جرحا اذا كان جرحا عند
المجروح فلو عمل به لكان مقلدا في الحكم بالجرح فانحصر بما لا يراه جارحا وعلى هذا ان كان المزكي عارفا بمذهب المجروح

عال المزكي

جواب عن الجواب بان ... بمذهب المعدل والمزكي ... المجروح ...

ان لا يجوز ... ان يكون عارفا بمذهب ... المزكي ...

١٠٦

بعد عيب المجروح وان كونه جرحا لانه خالف ما يراه فاطلق بالجمل ان لا يكون جرحا عند المجروح كقول الشافعي
اخبرني الثقة او براه يا كل المتروك عمدا بغير تسمية ليس يفسق لانه يأتي المكروه لانه يراه كذلك فيكون مدلسا البتة فلا يجوز الا الاول اذا لم
ان المزكي غير عارف بمذهب المجروح وجرح لا بالسبب ولا يقبل فالمجروح ابان عليه الا الاستقلال لا التمام وعند التحمل
والتوقف عن الجواب ان احدهما اكتفى لعدم معرفة الخلاف في مذهب المجروح وقطع النظر عن الالتفات
الى اعتقاده ومع التالي نظر الى الرضا وعلى هذا التفصيل فالقائل ان القاضي والامام ومن معهما ان ارادوا
بالبصيرة البصيرة في الجرح في نفسه حتى يكون جارحا للكل او بالنسبة الى المجروح حتى جارحا له فقط فهو اشبه وبحج
المختار والاقرب ما عرفت فتدبر **مسألة** اذا تعارض الجرح والتعديل فالتقديم للجرح مطلقا على ان يكون
عدد الجارح اقل من عدد المعدل او اكثر او تساويا عند الاكثر وقيل بل للتعديل التقديم عند زيادة المعدلين
جرى كلامهم على ما هو التحقيق ولم يلتفت الى ما ذكره ابن الحاجب وشارح اصوله من ان المذهب بل العدل الجمهور للتقديم
بل العبرة للترجيح من وجه مطلقا كما هو حكم التعارض او التقديم للتعديل لان تقديم الجرح عند التساوي اجماع
كما حكاه القاضي والخطيب البغدادي ولا يعرف قائل بتقديم التعديل مع انه يخالف ما شرحه وعكس ما اراد ابن
الحاجب بقوله وقيل بل الترجيح بل التعديل كما في شرح فان التعديل ترجيح للمعدل فانه مثبت من الحق تعالى فيكون
راجحا والمراد ان التعديل في الجملة فالحاصل ان الجرح مقدم مطلقا وعليه الاكثرون وقيل ليس كذلك على الاطلاق بل التعديل يقدم
في الجملة وذلك عند زيادة المعدلين ومحل الخلاف في تقديم الجرح او التعديل انما اذا اطلق اي المعدل الجارح بلا بيان
سبب او عين سببا لم ينفه المعدل بعينه المعدل صريحا والا بقوله عدل ثقة بقي الى الآن ستر وثقاه صريحا لا ينفي اما اذا نفى
ما ذكره الجارح بعينها بان قال قتل فلانا لكن في يوم الجمعة وقال المزكي بل رأيته حيا في السبت فالمظهر ان الترجيح
مرجح من خارج اتفاقا ولو قال المعدل عرفت الجرح ولكنه تاب عنه فيقدم التعديل اتفاقا هذا هو المشهور وفي
التيسير في صورة النفي تقديم التعديل اتفاقا وفي الشرح المتقدم للتحرير نقلا عن السبكي ان تلك الصورة الثانية من مواقع
الخلاف وفي التيسير والاعتماد على نقل المصرح اكثر وهذه المناقشة تنجر الى ما في الكتاب [illegible] ولا تشبه ما ذكره المصـ

فان التعارض واضح لا يمكن الجمع بينهما فالمصير الى الترجيح كما هو شأن التعارض واما تقديم التعديل فلا وجه له فان كلا من
المعدل والجارح جازم بما يجزم الى سبيل فتقديم التعديل ترجيح من غير مرجح بخلاف الصورة الثانية فان الجرح لا ينافي
قول المعدل فيكونا صادقين لا ينافي تقديم الجرح صدقهما لان العدالة ظنية لانها بالنظر الى الظاهر فان المعدل
لا اطلاع له على ما يصدر منه في اثناء الليل والنهار ثم هي متعلقة بالقلب مع ان طرق التضييع مفتوحة اليه فلا سبيل للمعدل اليها
فقصوى امره ظن العدالة والجرح مما يعلم عيانا فالجارح يدعي العلم العياني فلو قدم الجرح فيكونان صادقين ولا لازم منه
على المعدل شيء فانه ما ادعى تحقق ما ادعاه بالبت بل يجوز خلافه لخفائه الا نفره ومثله مثل المجتهد المخطئ فان خطأه
لا يورث اليه شينا فانه حاكم بالظاهر والحكم بالظاهر ليس بمكروه ولو اعتبر التعديل لكان الجارح كاذبا فاسقا
وتفسيق العدول لغير ضرورة غير جائز فقد ظهر انه لا تعارض بين قولي المعدل والجارح فان الجارح يدعي ان
ذلك المكروه وقع منه والمعدل يقول ان امارة عدمه لائحة ولا تعارض بينهما فلا وجه للتوقف ومن ههنا ظهر ان للمعدلين
وان كثروا لا يرجحون كما زعم من رجح التعديل بالكثرة لان مبنى الكل الكلام على الظاهر فتأمل اقول هذا بناء على
ان الجرح لا يجوز عن ظن بمعنى انه لا يخرج عن ظن فان لم يبتن عليه تم هذا الدليل والا فلا وهو غير واضح فانه على الظاهر
ان يخرج لا عن علم كمن رأى رجلا يأكل في نهار رمضان فيخبر بذلك فيكون مجروحا ومن الجائز ان يكون له عذر برلو
فرضا غير ظاهر للاطلاع عليه المناظر لسهولة الصوم او القوة القاهرة للابرار من الملائكة يردفان الناظر بفسقه وهم
كما قدم فلا يتم هذا الدليل ثم او لعله يقال ان العدالة امر ظاهري لا مجال للاطلاع عليها الا بالظاهر بخلاف
الجرح فان اكثره الاغلب كانه يحيط الوجود بقلته وكثرته هو العلم فحين التعارض لو قدم الجرح لم يكن كل منهما فاسقا
فلا تفسيق للاعلم ولا ظنا ولو قدم التعديل يلزم تفسيق الجارح ولو ظنا والاحتراز عن التفسيق بلا ضرورة
بلحجة احب بل واجب ان بعض الظن اثم وقولوا للناس حسنا وهذا القدر كاف فيما نحن فيه فلا ضرورة
على ذلك البناء ولعله واضح فافهم ولعل لكلامه وجها لست احصله والله اعلم ومن ههنا ظهر ظهورا
تاما ان الصورتين الاتيين اتفاق الفريقين فيهما على الترجيح من غير مرجح من جارح او تقديم التعديل لك فائدة

فائدة قال الذهبي وهو من اهل الاستقراء التام في نقد الرجال لم يجتمع اثنان من علماء الشأن على توثيق
ضعيف ولا على تضعيف ثقة ذلك من فضل الله تعالى على الامة المرحومة بان لم يضلها منهم فذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم والله اعلم مسئلة الاكثر قالوا الاصل في الصحابة العدالة وقالوا
اجمع اهل الحق من المسلمين من اهل السنة والجماعة على ان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم كلهم عدول فلا يبحث
عن عدالتهم لا في شهادة ولا رواية وقيل هم كغيرهم فيهم عدول وغير عدول فيكون الاصل كان واضح العدالة
كالخلفاء الراشدين رضي الله تعالى عنهم او ظاهرها وقيل هم عدول كلهم الا الداخل في الفتنة وهي قتل امير المؤمنين
عثمان رضي الله تعالى عنه وعليه الكثيرون او بغي معاوية فمن دخلها كغيرهم فلا يقبل الداخلون الا بالتزكية لان
الفاسق غير معين والتفصيل ان احد الفريقين على غير الحق بلا مرية ولا تعيين فيحتاج الى التزكية ورد عليه بان عدم
العلم بالتعيين ليس الا لان المسئلة اجتهادية وح لا زوال للعدالة الثابتة فلا احتياج الى التزكية فالاشبه
ان كل من دخل في قتل امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه او رضي به فهو فاسق بلا مرية لان حرمته قطعية واضحة
ليست محلا للاجتهاد الا ان ارضى به او يخفى فلا يتعين فلذلك يحتاج الى التزكية واما امير المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه
فلم يكن راضيا البتة وعدالته كالشمس في رابعة النهار وفي العضدي في تحرير هذا المذهب هم كغيرهم الى ظهور الفتن
فلا يقبل الداخلون فيها مطلقا اي من الطرفين وذلك لان الفاسق والقاتل كلاهما مجهول العدالة فلا
يقبل واما الخارجون عنها فكغيرهم وفيه شيء لانه ان اريد انهم يكونون بعد الدخول فالمعنى انهم كغيرهم يكون الى
ان دخلوا فيها فيكون الفاء فلا معنى لكلمة الغاية مع ما يعود حيح الى المذهب الثاني وان اريد ان
الداخلين لا يقبلون وقبل الدخول يكونون في بردانه ليس مذهب هولاء فذلك وفي التحرير فينبغي ان تقول
فهم عدول الى ظهورها لان ما بعد الى مخالف لما قبل وقد اشرنا الى زيادته ولذلك عدل المص الى ما قال من انهم
عدول الى ظهورها وقالت المعتزلة الصحابة كلهم عدول الا من قاتل امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه فانهم ليسوا
عدولا ولعل وجه التخصيص مع فتنة في آخر عهد امير المؤمنين عثمان رضي الله تعالى عنه مفسقة واضحة ان الصحابة

رضوان الله تعالى عليهم لم يكونوا داخلين فيها ولا رضوا بها وانما المحفوظ عنهم الانكار على من قام ورضي بها او
قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا اي عدولا فان
الوسط محركة من كل شيء اعدله وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وهكذا في صحيح البخاري كما في تاج المصادر وقيل في
حواشي الفاضل مرزاجان رحمه الله تعالى كثيرا ما يسند الفعل الى الجماعة باعتبار البعض كما في هؤلاء قتلوا
فلانا ولم يقتل القاتل الا واحد منهم فليكن الاية من هذا القبيل فلا يدل على عدالة الكل والجواب على ما في تلك الحواشي
فالسؤال مع مقول قوله قيل في ذلك الى ان اسناد الفعل الى الكل باعتبار مباشرة البعض مجاز اتفاقا والاول
الذي لا يعدل عنه الا لضرورة باعثة عليه في الكلام الحقيقة وهي اسناد الفعل الى الجماعة باعتبار مباشرتهم كلهم
فيكون الاية ظاهرة في وسطية الجماعة كلهم وهو المطلوب ولعل قائلا يقول ان اسناد الفعل الى الجماعة بهذا
الاعتبار مجاز متعارف فان كان الحقيقة الاسناد اليها باعتبار المباشرة من الكل وقد مر من قبل في بحث
المجاز ان المجاز المتعارف اولى من الحقيقة المستعملة عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى وهو الآتي فالجواب
ان التعارف ممنوع بل التعارف للحقيقة وذلك التجوز عند نصب قرائن صارفة عنها وهي منتفية ههنا وبعد
للائح من تامل فانه قد مر ان اصل الخطابات من كونها الخطاب ولا يعم غيره ولا شبهة في ان المخاطبين في الكريمة ليسوا
كل الصحابة بمنطوقها بل على عهد النبي بل غيرهم فلا اقرب والتعميم ان ثبت فبدليل خارج فلا بد من بيانه ولا
تمام يبني في الكلام في الاستدلال بمثابته ولكن التحقيق ان المخاطبين ليسوا جماعة مخصوصة بالاصحاب رضي
الله تعالى عنهم بل الامة النبوية من غير تخصيص بالصحابة الامة المرحومة فيكون الوسطية من قبيل الاسناد الى
الجماعة باعتبار مباشرة البعض في صحيح البخاري عن ابي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم يدعى نوح يوم القيمة فيقول لبيك وسعديك يا رب فيقول هل بلغت فيقول نعم
فيقال لامته هل بلغكم فيقولون ما اتانا من نذير فيقول من يشهد لك فيقول محمد وامته فيشهدون انه
قد بلغ ويكون الرسول عليكم شهيدا فذلك قوله تعالى جل ذكره وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على

شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم والوسط العدل وزاد ابو معاوية عن الاعمش عن النبي فقال
ما علمكم فيقولون جاءنا نبينا ان الرسول قد بلغوا فصدقناه على ما في بعض شروح البخاري وعلى هذا فالشهادة
ان كانت من كل الامة فاسناد الوسط مجاز البتة فلا دليل والا فالخطاب الى جنس الامة فلا دليل
ايضا وعلى التقدير فلا شمول للواسطية لكل الصحابة رضي الله تعالى عنهم وبعد ان يراد بالامة الصحابة خاصة
رضوان الله تعالى عليهم وان خصص بهم فيندفع هذا الكلام ولكن يبقى الاول ويمكن دفعه بان اضافة امة استغراقية
لانه لا عهد واذ هي مخصوصة بالصحابة رضوان الله تعالى عليهم فيكون الخطاب اليهم كلهم وهم وسط على ما هو
حقيقة سواء كان مجازيا او حقيقيا فان لم يتأمن تمحل وتكلف ففي ذلك مجال في ميدان الاستدلال وثانيا
ثانيا قوله تعالى محمد رسول الله والذين معه الاية اي اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا ولا شك في ان
هذه الصفات صفات العدول قيل في تلك الحواشي الفاضلية لا يدل ١٠٢ الا انه الكرم على العدالة اصلا فان
ه لوطالب المسلمين الذين مع رسول الله صلى الله عليه وعلى اله موصوفون بهذه وهو التشدد على الكفار بين
والتراحم فيما بينهم وما ذكر من انها صفات العدول ان اريد الحصر بمعنى انها صفاتهم فقط وغيرهم لا يتصفون
بها فلا بد من التنبيه عليه فانه في الجلاء والخفاء كاصل الدعوى وان اريد الاطلاق فالاستنتاج من الشكل
الثاني موجبتين ويمكن الجواب بان التشدد على الكفار من دون باعث شامل للكل كعداوة دنياوية وطلب
جاه من المسلمين والتراحم فيما بينهم كذلك لا يكون الا من جهة التدين والاقتداء برسول الله صلى الله
عليه وعلى اله وسلم ويدل عليه المدح بهذه الاوصاف والتدين هو العدالة ما هو الظاهر فان الفاسق لا يتشدد
على مخالف الدين للتدين وكذا لا يترحم على المسلم لذلك وستسمع عليه مفتريات والله تعالى اقول
لا شك ان فيهم عدولا اتفاقا ولا يمكن الا كافرا او فاسقا متبع هوى النفس الامارة بالسوء فلو كان فيهم فساق
ايضا لكان العدول والفساق يتراحمون ويتشددون على اعداء الله تعالى على مقتضى الاية وظاهر ان العدول
والفساق كل منهم يتباغضون مع الآخر لا يتراحمون فيما بينهم راعي جانب المعنى فاجمع الفهم والا فالظاهر

بينها بعض على الآخر فان الفاسق لا يبغض لرم مثله وان يتجوز آخر فلا يبغض الكافر وكذا الفاسق والعدل للتنزيل فلا
يتراحمان فلا بد من ان يكون الكل عدولا وهو المطلوب والمقصود والرد على صاحب الحواشي بايراده هنا [illegible] المخالف
عليه ولا يفيد دعاء ان الشركة في الاسلام وقبول احكامه والامتثال لحكمها كاف في العداوة مع الاعداء
التراحم فيما بينهم فلا يدل على عدالة الكل وهو مشترك [illegible] فان جهة التدين التي هي الاسلام كما مر [illegible] على البغضاء
والتراحم ولان الشياعد عليه فلقائل ان يقول ان غاية ما يلزم منه ان يكون من صحبه صلى الله عليه وعلى آله وسلم في
وقت نزول الآية عدلا فان شمول الذين معه [illegible] في الحال على التجوز فلا دلالة على العموم والدلالة
ذلك والحمل على المجاز لا بد له من صارف عن الحقيقة وذلك لان اطلاق المشتق على ما في معناه مجاز في الاستقبال عند
المحققين وهو متعلق بثابت اي ثبت فافهم هذا [illegible] من الكتاب ولنا ثانيا من السنة قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
اصحابي كالنجوم فبايهم اقتديتم اهتديتم عن امير المومنين عمر رضي الله تعالى عنه سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول سألت
ربي عن اختلاف اصحابي من بعدي فاوحى الله الي ان اصحابك عندي بمنزلة النجوم في السماء بعضها اقوى من بعض ولكل نور فمن
اخذ بشيء مما هم عليه من اختلافهم فهو عندي على هدى قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم الحديث رواه
صاحب المشكوة عن رزين ولا اهتداء في اقتداء الفسق فلا جرم يكونون عدولا قال ابن حجر المكي في [illegible] قد
روي بالفاظ مختلفة بطرق شتى لا يصح شيء منها وانت خبير بان الطرق الضعيفة اذا كثرت يرتقي الحديث بها من الضعف
الى الحسن اقول الظاهر ان المراد الذين اختصوا بالصحبة بدليل الخطاب فتدبر بتفصيله استدل ابن الحاجب على عدالة الاصحاب
بعض من لقيه صلى الله عليه وعلى آله وسلم مسلما ومات مسلما والمصرح لا يرتضيه فيقول ان خطاب اقتديتم اهتديتم
للاصحاب الذين فات حقيقة الخطاب في الحاضر فالمقيد من المهتدين هم الاصحاب فلا بد من ان يكون منهم نجوم غيرهم فهم المختصون
بالصحبة النبوية كما هو عند الاكثر من الاصوليين وهو الاظهر فان من جاءه صلى الله عليه وعلى آله وسلم عاقلا فاهتدى
ثم فارق من ساعته او طال التفارق فلا اقتداء به [illegible] كانه ما صحب ان شاء الله تعالى ولنا ثالثا [illegible]
قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب [illegible]

خير امتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم ان بعدهم قوما يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون
ولا يفون ويظهر فيهم السمن وفي النسائي اكرموا اصحابي فانهم خياركم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يظهر الكذب حتى ان
الرجل ليحلف ولا يستحلف ويشهد ولا يستشهد الا من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان
مع الفذ وهو من الاثنين ابعد ولا يخلون رجل بامراة فان الشيطان ثالثهم ومن سرته حسنته وساءته سيئته فهو
مؤمن قيل في حواشي الفاضل ميرزاجان رح لا يدل هذا الحديث على العدالة اصلا فان خيرية القرن الشريف
يجوز بان يكون اشتماله اكثر من اماثل القرون الاخر على الاخيار فيرد ذلك القرن الكثيرون ولا اشتباه في انها لا تدل على
ان يكون كل من عدلا بل من المحتمل ان يكون المتجاوز في ذلك القرن افضل من من المتجاوز عن الحد الواجب
الالتزام وهذا كما قال ان البشر افضل من الملائكة ثم ان اهل ذلك القرن لهم فضيلة الاختصاص هو الصحبة النبوية الشريفة
والا وحيد في غيرهم وانت تعلم ان هذا الايراد ظاهر الورود على لفظ الحديث الذي في الكتاب وهو المشهور في
كتب الاصول واما على ما رواه النسائي فلا يصح ان اتى فيه لا يدل اصلا بل قصارى الامر الحكم بعدالتهم رضوان الله تعالى
ان الخيرية لا يستلزم ان يكونوا عدولا لكنك لا تخيرية كالخيرية التي ذكرت ولكن الظاهر ان الفاسق لا يكون خيار الامة
ثم الظاهر ان الخطاب مع من غير الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فانه لا شبهة في شمولها منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم عدم
الاكرام وان كان فاسقا تعالى كما في الحديث الاخر لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه
خرجه الشيخان رضي الله تعالى عنهما ولا يبعد ان يكون معجزة لما كوشف من ظهور فتنة الامر من الروافض والخوارج
وما ذكره المصنف رح قيل في اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم من التكلف انضا اقول العدالة انما اعتبرت لانها دليل رجحان الصدق
الذي له الاعتبار في اثبات الحديث والحديث المذكور دليل على اقوى رجحان صدق القول الشريف بل
قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ثم يفشو الكذب في اواخر الطائفة انه وان لم يدل على العدالة فقد دل على ما هو المقصود من
العدالة وهو رجحان الصدق وهو المقصود من الاستدلال على العدالة وفيه دغدغة فان خيرية القرن لا تدل على ان كل من
فيه صدوق وفشو الكذب في القرون الاخر لا يقتضي الا ان لا يكون فاشيا في تلك القرون فشوه في القرون الاخر فما يعلم من الحديث

ليس الا ان اهل تلك القرون خيار بالنسبة الى القرون الاخر في الصدق او في المحاسن وذلك بان يكون في تلك القرون اكثر عددا بشهادة كتاب
الاخر واما ان الصدق راجح فكلام لا يخلو عن بعد ومجادلة فانا نعلم ان رجحان الصدق على الكذب لا يكفي في وجوب العدالة
فان خبر الفاسق لا يوجب العمل بمقتضاه وان كان مظنونا ظنا قويا في رجحان الصدق في الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم على الكذب غير واف وغير كاف في ثبوت العدالة اللهم الا ان يكون حكم صاحب الوحي عليه السلام وعلى آله برجحان الصدق
على قبح ثبوت الحكم باقتضاء اخبارهم فالكتاب غير دال على العدالة لا يخفى على صاحب الحواشي فانه من الظاهر ان الاستدلال على
العدالة لا على ما هو العمدة ولذا والعبرة في الباب منها فتامل فيه ولا تغفل وخامسا ان ما تواتر عنهم من مواظبة الامتثال لاوامر
الله تعالى والكف عن نواهيه وبذل الانفس والاموال في مرضاة الحق تعالى ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بقلوب
خاشعة واكباد خاضعة ورغبات وافرة صادقة بحيث جاوز الاحصاء لا يبقى مجال للاشتباه فيما نحن بصدده بل
دلالته واضحة على عدالتهم قيل في تلك الحواشي التواتر عن الجميع غير مسلم والتواتر عن البعض لا يفيد المطلوب والحاصل
ان المدعى عدالة الكل حتى لو روي عن مجهول الحال بخصوصه يقبل بلا تزكية فان اريد تواتر المواظبة على الامتثال وبذل المال
والنفس عن الجميع فممنوع بل ظاهر انتفاؤه وان اريد تواترها عن بعض الصحابة كالخلفاء الراشدين والعبادلة وغيرهم فهو
مسلم فلا يفيد الا عدالة اولئك البعض فلا يقرب فان المدعى الموجبة الكلية وما يثبت بالدليل الجزئية اقول ان اريد بقوله
ان ... وهو التواتر عن بعض معهود وهو الدليل للبعض الذين عمدة خلاف الخصم كالخوارج والروافض فيهم وهم الخلفاء
ونحوهم فلا يبطل التقريب فان المدعى جزئية وقد حصلت فان اريد ان التواتر فيهم ممنوع قلنا لا يصغى اليهم
كيف وان انكار التواتر فيهم مكابرة صريحة ومجادلة فضيحة لا يجدر للعاقل المسلم ان يتساهل عليه فان قيل ذلك
معارض بما تواتر عن البعض من اهاجة الفتن كقتل الامام الحق عثمان رضي الله تعالى عنه والمحاربة مع امير المؤمنين
علي كرم الله تعالى وجهه فالجواب اما الدخول في الفتن فبناء على الاجتهاد في السعي في طلب امر زعم انه الحق وان اخطأ فما
والعمل اي بالاجتهاد يوجب العمل بمقتضى الاجتهاد ... ولا تفسيق لوجوب ... فلا تفسيق
بالدخول في الفتن فلا ينافي العدالة بل ... والتفصيل في الكلام وظاهر الكلام يقتضي ان يكون كل من

كما في فتنة قتل امير المومنين عثمان ومحاربة امير المومنين علي كرم الله تعالى وجهه فيه وقد وهم من قبل القضاء وفي النبراس
عن البعض الاعلام انه اجمع اهل الحق على ان الصحابة كلهم عدول واعتقد ان الامام الحق كان عثمان
في زمانه وانه قتل ظلما ونجى الله تعالى الصحابة من مباشرة قتله ولم يتول قتله الا شيطان ومردهم ونحفظ
عن احد منهم الرضى بقتله وانما المحفوظ عن كل واحد منهم انكار ذلك ثم كانت مسئلة الجمل اجتهادية
راى علي كرم الله وجهه التاخير مصلحة وراة عائشة رضي الله تعالى عنها البداءة مصلحة وكل احد ما ادى اليه اجتهاده
ثم كان الامام الحق بعد عثمان ذي النورين علي كرم الله وجهه وكان معاوية ومن معه متاولين وكذا من قعد
من قعد عن الفريقين وكل منهم افضل ممن بعده وان دنى في العمل والعلم خلافا لابن عبد البر حيث قال
قد ياتي بعدهم من هو افضل من بعضهم انتهى ولكن الاشكال باق في ان استمرار الخلاف الى خروجه اورث الى القتال
الشديد وفقد الاصحاب الكبار كعمار وقد قال صلى الله عليه وعلى اله وسلم ويح عمار تقتله الفئة الباغية وهو يدعوهم
الى الجنة وهم يدعونه الى النار وقد حكى الشيخ عبد الحق الدهلوي ان عمرو بن العاص كان مضطرب البال فقال له
معاوية ما حدث فقال انا قتلنا عمارا وقد قال صلى الله عليه وسلم ما قال فقال معاوية انا قتلناه بل قتله
علي حيث بعثه الى القتال معه ونماء شبهتهم في المرتبة القصوى مع عدم ظهور الحق الصريح بعيد جدا كيف ولو كان
للشبهة اجتهادية لوضعوا اجتهادهم فيما بين الفريق الاخر ليستعدوا احقاق الحق المبين لسلامة ليقعوا
في البلاء المستبين القتال معه من مناقب الايه وما تره واضح وقد نادى الاحاديث النبوية بذلك نداء اكيدا و
بسبع القصم والقتال بعد ذلك بغى مع الجمال الشام والله اعلم وقد علم من ههنا ان الخلاف فيما هو جلي لا مجال
للاجتهاد والشبهة ضعيفة للنظر العدالة اصلا الصحابي عند جمهور الاصوليين مسلم طالت صحبته مع النبي صلى الله عليه
وعلى اله وسلم متبعا دين الاسلام مع بايته والاصح عدم التحديد بطول الصحبة بل القعود المجرد عرفا متبعا مطلقا
صاحب فلان في العرف وقيل ستة اشهر اي مدة ذلك وقيل سنة او غزوة في التحرير ان هذا القول لسعيد بن
المسيب في التيسير يلزم على هذا ان لا يعد من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم جرير بن عبد الله البجلي شاركه في انتفاء هذا

الشرط مع انه لا اختلاف في كونهم من الصحابة وعند جمهور المحدثين من لقيه مسلما ومات على الاسلام ولو تخللت ردة
كالاشعث بن قيس على الاصح سواء كان الاسلام الثاني في حيوته صلى الله عليه وعلى آله وسلم او بعد وفاته وانما قال على الاصح
احترازا عن قول البعض ومنهم صاحب التحرير ان الراجح ان الاسلام بعد لقاء النبي صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم
ليس صحابيا لان صحبته صلى الله عليه وعلى آله وسلم من اشرف الاعمال والردة محبطة للعمل كما عليه ابو حنيفة والشافعي نص و
غيرهما رضي الله تعالى عنهم وانما كان اصح لان اشعث بن قيس اتي به الى ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه بعد ما ارتد من
قبل اسيرا فتاب فاسلم فقبل منه وزوجه اخته ولم يتخلف احد عن ذكره في الصحابة كذا في التيسير ولا عن تخريج احاديثه
في المسانيد وغيرها كذا في الحاشية نقلا عن التحفة والمشهور من رأى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم واللقي عدل عن
الرؤية لادخال امثال نحو ابن ام مكتوم من العميان وهم صحابيون بلا شبهة وقيل ان المفعول ضمير منصوب
محذوف عائد الى الموصول والنبي فاعل فمعناه من رآه النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولا يبعد ان يكون الرؤية كناية
عن اللقاء واختاره ابن ابي حجر فانقلبت من حكم الصحابة احد فان الموت على الاسلام فلما نعلم
معناه عدم ظهور الكفر مع ان ترك الصحبة النبوية مع الغياد لو حسب على ما نقيض الضرورة الوجدانية
على ان الشيخ ابن العربي وارث النبي العربي صلوات الله تعالى عليه وعلى آله صاحب الفتوحات المكية
والفتوحات الربانية يجزم بان الموت المحتضر لا يكون الا مع الايمان والله اعلم قال المصنف ولا يخفى ان التعديل
الكلي بهذا المعنى مشكل بوجود المعارض كما قال الاثري قول امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه في فاطمة بنت
قيس لا ندري احفظت ام نسيت مشهور فانها كانت قد رأت النبي صلى الله عليه و
على آله وسلم مسلمة فلو كانت العدالة ثبتت الكلي بهذا المعنى لما كانت على دلالة فهم لقول امير المؤمنين ذلك قال
ذلك من ... على كذبها وهو ينافي على نفي العدالة وههنا بحث الاول ان امير المؤمنين لم يقل في ذلك بل المنصور على
قوله احفظت ام نسيت ففي صحيح مسلم عن ابي اسحق قال كنت مع الاسود بن يزيد جالسا في المسجد الاعظم
ومعنا الشعبي فحدث الشعبي بحديث فاطمة بنت قيس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى

لم يجعل لها سكنى ولا نفقة فاخذ الاسود كفا من حصى فحصبه به وقال ويلك تحدث بمثل هذا قال عمر لا نترك كتاب ربنا
وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري حفظت ام نسيت لها السكنى والنفقة ولا شبهة في انه لا يدل على
خلافه العدالة بل على الريبة في الضبط فلا يقدح في عدالة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بالمعنى الاتم والذي يدل على
قول ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها الا تتقي الله يعني في قولها لا سكنى ولا نفقة على ما خرجه البخاري
وقول سعيد بن المسيب انما نقلت فاطمة لطول لسانها على احمائها على ما في شرح السنة ولا احد ان يحمل على ما مر
منها رضي الله تعالى عنها في ابي عمر رحم ما كذب ولكن وهم وكونه ظهر الدلالة فكون فاطمة من الواقفين دون
مطلق الصحبة ثم كانها من المهاجرات في صحبتها مع رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لصحبة النبي
الاجتناب سنين والثاني اي بعض الادلة ان ثبت فلا يدل على عدالة كل فرد صلى الله عليه وعلى آله وسلم
بهذا المعنى كالدليل الاول والثاني من القرآن فلا وجه للاستبعاد لمجرد استبعاد العقل وان التايد ثابت لا ينفي
به نعم بعد التكلم في الادلة على دلالتها على العدالة بهذا المعنى لعل الاستبعاد في موضوعاتهم وقيل الصحابي من
اجتمع فيه طول الصحبة والرواية وفرعه بعضهم على طول الصحبة وهو بعيد لعدم ان الصحبة لا تنبئ عن الرواية وعرفا
فان العرف في الصاحب المطلق الصحبة وقد ثبت تعدد لان من طال صحبته الشريفة وقد روى يكون اخر الدرس
فان الزيادة من القرن الاول لم يجمع الاعد ولانا المتبادر من لفظ الصحابة واصحاب الحديث عرفا
ليس الا الملازم والتبادر دليل الحقيقة العرفية ولهذا اي ولاجل انه المتبادر صح النفي للصحابة عن الوافد
اتفاقا وقد بالواو والفاء والمهملة اليه وعلى لغة وقد او وقودا او وفادة قدم وورد فلا يكون من
صحبه بلحظة مثلا صحابيا والحمل على المعنى الاخص خلاف الظاهر مخصص اجاب ابن الحاجب ومن معه في اختيار قول
المحدثين اجابوا بانه ان اريد صحة نفي الصحابية بالمعنى الاخص الذي هو المجازي وهو المصاحب الملازم فمسلم
ولا نقض فان نفي المعنى الحقيقي الصحيح عرفا يدل على انه ليس منه واما نفي المجازي فانما يدل على انه ليس المجازي
فلا يدل على انه ليس من مصاديق الحقيقة كما لا يخفى واجاب عنه المصنف بانه خلاف الظاهر فانا اذا

[illegible]

راجعا الى الانصاف وصدق باسم الصحبة بناء على ما هو المتعارف من غير قرينة لا غير وهمي من زعم ان الصحابي المسلم المصاحب
مصاحبة مطلقة قالوا الصحبة تعم القليل والكثير كالزيارة فان اطلاقها على ساعة واكثر واذا صحت
فالتخصيص بطول الصحبة تخصيص من غير مخصص لغوي او عرفي وانما التخصيص تخصيص مجازي
ولا كلام فيه وقالوا انا لو حلف لا يصحب فلانا حنث بلحظة اتفاقا ولو حنث الا على ان يكون معنى الصحبة اعم فظاهر
والجواب ان ذلك يأتي في الصاحب لغة اما الصحابي فلا وحاصله لا نزاع في ان الصحبة لغة ما ذكرتم ولذلك يوازن وتتحقق فيها
كصدق الصحبة بتحقق الصحبة ساعة ولحظة ولذلك يحنث بالصحبة ساعة وانما الكلام في الصحابي واصحاب الحديث
واصحاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فان العرف فيهما دال على الملازمة كما بيناه ونقول ان الحنث بالصحبة
ساعة لان الصحبة والالفاظ على معناها اللغوي ولذلك لو حلف لا الاقي اصحاب الحديث الا اصحاب فلان لا يحنث بلقاء
واحد منهم الا في القول واقول وايضا النقض لمن ارتد بل بالكفر وتفصيله ان الصحبة اذا عمت القليلة والكثيرة والمصاحب المرتد
والكافر الصاحب فيلزم ان يكون صحابيا والثاني باطل بالاتفاق وكذلك لو حلف لا يصحب وصحب ساعة فارتد وصحب كافرا او الصحبة
قليلة او كثيرة وكذلك لو حلف لا يصحب العياذ بالله فصحب ساعة فارتد العياذ بالله او صحب كافرا حنث النسخ فيلزم ان يكون
المرتد والكافر صحابيا وهو باطل بالاتفاق هذا فتأمل فيه فانه بعينه وارد على الدليل المختار فان المتبادر الكافر والمرتد ملازم لي
ايضا وفيه تأمل فان المتبادر الملازم الموافق من لفظ الصحابي والكافر مباين واما المرتد فكان صحابيا ثم زال عنه الصحابية
فان الملازمة انقطعت وهو تكلف والحق ان وجه التأمل ان الموت على الاسلام مجمع عليه وانما الكلام في اشتراط
طول الصحبة والتعميم والدليل ان صح فناف للاول مثبت للثاني والنقض غير وارد فان مقتضاه كان ذلك لكن العرف
خصصه بما عداهما كانه قيل ان الصحبة اعم فلا تتقيد بمدة دون مدة ولكن يشترط تقيدها بالاسلام واعلم ان هذه المسئلة
والخلاف لفظية ليست اصطلاحية مخصوصة حتى يجاب انه لكل ان يواضع على ما يشاء فلا جدوى للاستدلال فيه وقد دريت ان
المتكلم فيه ان الصحابة واصحاب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ونحوه هل يطلق على عرفا او لغة على ما علي اللغة
بعد التخصيص بالاسلام ويظهر ثمرة الخلاف في تعديل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم من يرى الملازم المتتبع بقوله

بعد له ويحتاج الا الى الكرمة في غيره ومن يدعي المصاحب مطلق لا يحتاج اليها البتة فائدة قبض رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم عن مائة الف واربعة عشر الفا من الصحابة ممن سمع وروى عنه ففيه اشارة الى ان هذا العدد للسامع والراوي
واما الصحابي الملازم او مطلق الصحابي فالكل عنده سبحانه وافضلهم الخلفاء الراشدون عبد الله ابو بكر الصديق وابو حفص عمر
الفاروق وعثمان ذو النورين وابو الحسن علي رضوان الله تعالى عليهم ثم باقي العشرة المبشرة بالجنة طلحة وزبير وسعد بن
ابي وقاص وعبد الرحمن بن عوف وسعيد بن زيد وابو عبيدة عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة
وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة والزبير في الجنة وسعد بن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح
في الجنة رواه الترمذي وغيره ثم اهل بدر ثم اهل احد ثم اهل بيعة الرضوان واولهم اسلاما من الرجال ابو بكر ومن
الصبيان علي ومن النساء خديجة ومن الموالي زيد ومن العبيد بلال ثم الاولى ما قيل ان اولهم اسلاما ابو بكر واختلف
في غير المشهور وذلك حتى قيل قد اجمع عليه قال الكلاباذي روينا عن محمد بن اسحق صاحب المغازي يروي به عن مجاهد قال كان
من نعم الله تعالى على علي بن ابي طالب ومما صنع الله له واراده به من الخير ان قريشا اصابتهم ازمة شديدة وكان ابو طالب
ذا عيال كثيرة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم للعباس عمه وكان من ايسر بني هاشم ان اخاك ابا طالب كثير العيال
وقد اصاب الناس ما ترى من هذه الازمة فانطلق بنا اليه فلنخفف من عياله آخذ من بنيه رجلا وتاخذ من بنيه رجلا فنكفيهما
فقال العباس نعم فانطلقا اذ اتيا ابا طالب فقالا انا اتيناك فقال لهما اذا تركتما لي عقيلا فاصنعا ما شئتما فاخذ رسول الله
صلى الله عليه وسلم عليا فضمه اليه واخذ العباس جعفرا وضمه اليه فلم يزل علي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى
بعث الله تعالى نبيا فاتبعه علي وآمن به وقال ابن اسحق كان اول من اتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم خديجة بنت
خويلد زوجته ثم كان اول ذكر آمن به علي وهو يومئذ ابن عشر سنين ثم زيد بن حارثة ثم ابو بكر رضي الله تعالى عنهم و
قال الضياء باسناده الى احمد بن حنبل في حديث طويل فيه قال علي اللهم لا اعرف ان عبدا لك من هذه الامة عبدك قبلي
غير نبيك ثلث مرات لقد صليت قبل ان يصلي الناس سبعا وقال الضياء باسناده الى الامام احمد اخبرنا يعقوب
اخبرنا ابي عن ابن اسحق حدثني يحيى بن الاشعث عن اسمعيل بن اياس بن عفيف الكندي عن ابيه عن جده قال

وعبد الرحمن بن عوف في الجنة
وعلي في الجنة صح

كنت امرأ تاجرا فقدمت الحج فاتيت العباس بن عبد المطلب لابتاع منه بعض التجارة وكان امرأ تاجرا فوالله

اني لعنده بمنى حتى اذ خرج رجل من خباء قريب فنظر الى الشمس فلما رآها قام يصلي ثم خرجت امرأة من ذلك الخباء

الذي خرج منه الرجل فقامت خلفه فصلت ثم خرج غلام حين راهق الحلم من ذلك الخباء فقام معه يصلي قال فقلت للعباس

ما هذا قال هذا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ابن اخي قال قلت من هذه المرأة قال هذه امرأته خديجة بنت خويلد فقلت

من هذا الفتى قال هذا علي بن ابي طالب ابن عمه قلت فما هذا الذي يصنع قال يصلي وهو يزعم انه نبي ولم يتبعه على امره الا

امرأته وابن عمه هذا الفتى وهو يزعم انه سيفتح عليه كنوز كسرى وقيصر قال وكان عفيف وهو ابن عم الاشعث بن قيس قد اسلم

بعد وحسن اسلامه يقول لو كان الله رزقني الاسلام يومئذ فاكون ثالثا مع علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه

في الصواعق المحرقة حكى ابو نعيم عن ابي السائب قال سمعت ميمون بن مهران علي افضل عندك ام ابو بكر قال

فارتعد حتى سقطت عصاه من يده ثم قال ما كنت اظن ان ابقى الى زمان يعدل بهما الله درهما كانا راس الاسلام

قلت فابو بكر كان اول اسلاما او علي قال والله لقد امن ابو بكر بالنبي صلى الله عليه وسلم زمن بحيرا الراهب حتى اختلف فيما

بينه وبين خديجة حتى انكحها اياه وذلك كله قبل ان يولد علي وصح عن زيد بن ارقم اول من صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم

ابو بكر وقد روى الطبراني في الكبير وعبد الله بن احمد في زوائد الزهد عن الشعبي قال سالت ابن عباس اي الناس كان

اول اسلاما قال ابو بكر ومن ثم ذهب خلائق من الصحابة والتابعين وغيرهم الى انه اول الناس اسلاما بل ادعى بعضهم

عليه الاجماع وجمع بين هذا وغيره من الاحاديث المنافية بانه اول الرجال اسلاما كما فصله المصنف وخالف

في ذلك ابن كثير فقال الظاهر ان اهل بيته صلى الله عليه وسلم امنوا قبل كل احد زوجته خديجة ومولاه زيد وزوجه

مولاة ام ايمن وعلي وورقة ويؤيده ما صح عن سعد بن ابي وقاص انه اسلم قبله خمسة قال ولكن كان خيرنا اسلاما واكثرهم

حديثا ابو هريرة وعائشة وابن عمر وابن عباس وجابر وانس رضي الله تعالى عنهم ثم الظاهر ذلك لمن طالع الاحاديث

اخبار العدل عن نفسه بانه صحابي اذا كان معاصرا لاكابر الكتبعي على النفس في القاموس رتن محركة ابن كربال بن رتن التبريزي

قيل انه ليس بصحابي وانما هو كذاب ظهر بالهند بعد الستمائة فادعى الصحبة وقال صدق وروى احاديث سمعناها من اصحابه

من اصحاب مجالسه وفي نفحات الانس قال الشيخ ركن الدين علاء الدولة مصحابي صاحب الشيخ رضي الدين علي اللالا صاحب
رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا الرضا رتن رضي الله تعالى عنه فاعطاه مشطا من امشاط رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكان الشيخ علاء الدولة قد كتب على قرطاس نعت في خرقة فيها ذلك المشط ملفوفا فهذا المشط من امشاط رسول الله صلى الله عليه
وسلم وصل الى هذا الضعيف من صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم للشيخ رضي الدين علي اللالا وقال المصرح الجرح مقدم
على التعديل في الحاشية وذلك لان الجرح مفسر هذا والا فلا ان حكمهم بكذب الكافي لظهور اثار الكذب مثلا وان كان لبعد دعواه
عن الصدق فانه لم ينقل صحابي عاش الى ذلك الامد عن انسان الى ذلك السن لم يعهد الا نادرا ان وجد فهو موهوم
الصدق فلا ينبغي لهم ذلك فان الاعمار في السنين لم ينفها الوحي فهو في دائرة التجويز ثم هي حاصلة في الاح على العارفين اثارا مما وراه
كمالا من الحق تعالى من التجليات الالهية والفتوحات الربانية التي يتجلى بها قلوب اوليائه كثيرهم الله تعالى فيحصل الظن به
الا انه ان روى ما يعارض ما ثبت بطرق او يثبت حكما جديدا لم يتبع ويقتضي اثره في الاعتبار والمتابعات واثبات
ما ثبت بالعمومات من المباحات والمستحبات هذا وحاصل مسئلة ان اخبار غير المعاصر اي من لا يظهر معاصرته بخبر مقبول
واخبار المعاصر مقبول مخبرا امثال رتن احد بعدم القبول في التيسير عيران دعواه الصحبة ان لا يكون بعد
مائة سنين من لقائه صلى الله عليه وعلى اله وسلم برسه كدعوى الهندي فانها لا يقبل للحديث الصحيح ارايتكم ليلتكم
هذه فانه على راس مائة سنة لا يبقى احد ممن هو على وجه الارض ذكره الحافظ العراقي وغيره والمصرح نفى اولا ما
تخيل ما تعاد ونحوه انه تعديل النفس قول العدل انا عدل وكذلك لانه ليس ممتنع القبول لان التعديل النفس متضمن للدور ولا هذا
هنا اما الاول لان تعديل النفس لو كان تعديلا يثبت العدالة بقوله انا عدل وامثاله وقول واحد انما يقبل اذا كان
عدلا فالعدالة سابقة وقد ما حرت من اما الثاني فلان العدالة ثابتة من قبل مع حجة موجبة لصدق اقواله ومنها انه صحابي
وليس هذا القبول قول انا عدل ولا متضمنا له ولا موقوفا عليه فلا شائبة دور ثم اثبت ما هو المقصود ثانيا وهو قوله
بل يفيد قول المعاصر العدل انا صحابي ظنا بصدقه لانه عدل وخبر العدل موجب للظن بمضمونه لكن ظنا ضعيفا للريبة
بادعاء الرتبة وطمعه ان خبر العدل كان مفيد الظن في نفسه فقد انضاف اليه ما يضعفه ويقوى احتمال الكذب وهو قصد

[illegible]

فقصد الشرف الذي حصل للاتباع على غيرهم او لمعاني المشهور فيقول على القطع بانه حدثه اسنادًا لحديث المرسل الا انه
قد اتصاف الى زائديه واعلم ان قول الترمذي يعقد على نفي المكاره الى ترتيب ما في البديع صدوق ويحتمل ضده انتهى وتقييده
رتبة الى نفي كما لو قال انا اعمل موفي شرحه او شهد لنفيه بحجته وبرد عليه وروده ظاهر على هذا ينبغي ان لا يقبل
او يقبل انا عمل وتوجيه عبارته انه تمثيل فرادى الرتبة البهية الموجبة لتهمة وقال ابن حجر بانه لا يثبت العدالة
اصلا للدور بخلاف قول المعاصر كما مر لان الفاظ الصحابي سبع درجات الاولى قال النبي واخبرنا و
حدثنا ونحوه حجة بلا خلاف خبر مبتدا محذوف اي فهذه الدرجة حجة بلا خلاف او نحوه مبتدا وحجة خبره وقيل
فقال لان الفا كما في قولهم مثلك لا يبخل او تقي ان مع نحوه ما يدل صريحا على تحديث النبي صلى الله عليه وعلى آله
وسلم هو الدرجة الثانية قال عليه السلام وعلى آله وهو مقبول عرفوع موصول بلا واسطة سماعه على السماع منه
صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقال القاضي للقطع بالسماع بل يحتمل الارسال ايضا واعلم ان المشهور في اصولنا ان
الارسال ان يسند الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بدون اشارة الى السماع منه مشافهة بالعبارة مطلقة
وعند الجمهور هو ان يسنده التابعي كما هو معروف والمقصود انه يحتمل السماع مشافهة وبلا مشافهة فيشمل سقوط نفيسي وبدله
قال عليه السلام وعلى آله على اصل التعديل في كل الصحابة رضوان الله عليهم يقبل ومن يقول ان ذلك كروهم
ينتظر الى الترك به وذلك لانه لم يعرف رواية الصحابي عن التابعي الا كعب الاحبار في الاسرائيليات ان كان في الامور المذكورة في الاسفار
بني اسرائيل في التوراة كون الخبر ويكثر والا نقل الاخبار معروف في الحاشية لكنه وقع في كلام الثقات في التيسير روى
عنه العبادلة الاربعة وابو هريرة وانس ومعاوية واذا كان كذلك فلا يروي الا عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله او اصحابه فالارسال
الكائن فيهم فالصحابة ان كانوا عدولا كما عليه الجمهور رضي الله عنهم ولعل القاضي ايضا منهم فالرواي المذكور
كالموصول والا فيحتاج الى الترك به والاصح انه موصول لان الفاظ الصحابي ان لا يرسل عن الاسماع منه صلى الله عليه وعلى
آله وسلم ولذلك ترك المحدثين بردهم عنهم بالارسال الا قليلا فهو موصول ولئن تنزل فمقبول لعدم الاحتياج فان
الصحابة كلهم عدول فيرد القاضي للاورث خلافا في الثمرة وفي التيسير قال الحافظ العراقي فيه نظر والصواب ان غالب

[illegible]

والصواب ان غالب روايتهم فكان افضى عمر الصحابة رضي الله تعالى عنهم وبعض التابعين فالنقل في ذلك في
الاكثر بلبيات فلا اثر فان قلت ما بال المخالف في قال علي وعلى آله السلام يخالف في حدثنا مع ان
الحسن يقول حدثنا ابو هريرة ولم يحدثه ويقول الذي يقتله الدجال انت الذي حدثنا به رسول الله صلى الله
عليه وسلم في الصحيحين ياتي الدجال وهو محرم عليه ان يدخل شعاب المدينة فينزل بعض السباخ التي تلي المدينة
فيخرج اليه يومئذ رجل هو خير الناس فيقول اشهد انك الدجال الذي حدثنا به رسول الله صلى الله عليه
وسلم حديثه قلنا من الظاهر ان حدثنا صريح في الوصل فاول قول الحسن بحديث اهل المدينة لانه وضح لنا
انه لم يسمع عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه ولم يره فلذلك قال ابو زرعة وابو حاتم من حدث عن
الحسن حدثنا ابو هريرة فقد اخطا [illegible] في ان النص الصريح يقبل التجوز عند القرينة الصارفة على ان
ابن القطان يقول ان حدثنا نص في السماع ولكن [illegible] مقبول الدجال اللعين قال في ذلك
هو ابو العباس الخضر عليه السلام وهو لم يلق رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويدل عليه الحديث
المشهور لو كان الخضر حيا لزارني ولا يبعد ان يكون [illegible] لاقي النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم والشهادة على النفي
غير مقبولة واما الحديث فيحتمل ان يكون قبل الملاقاة فانه قد ثبت ان ذلك الاخبار لا من تلقي الوحي بل قبل
جري العادة فتامل والله اعلم والدرجة الثالثة امر ونهي مطلق او مقيد بالسمعية فالاكثر من العلماء قالوا
انه حجة في الامر والنهي وينبغي ان يكون منزلا ما ندب واوجب وحرم وتوقف الامام لانه يحتمل الاعتقاد
بالامرية والناهية من افعل ولا تفعل اي صيغة الامر والنهي وقد اختلف فيه فقيل انه امر وقيل مبيح
وقيل بادب وقيل مطلق الاذن فلا يكون حجة عنده لا براءة امرا ونهيا ورد بانه اي الاعتقاد المذكور
بعيد من الظاهر اثر اللفظ العادل الضابط بل الحكم بامريته صلى الله عليه وعلى آله وسلم الا عن عيان ولا يمنع
الظهور في الامرية والناهية وهو المدعى لا القطع فان ادعى الامام نفي القطع فالنزاع لفظي مع انه لا وجه
للتوقف هنا ولا يخلو عن دغدغة فان الامر حقيقة في ايقاع افعل وكذا النهي في لا تفعل علما [illegible] على الحكاية بلا بد

البتة بل نقول ان الاعتقاد بهما بالصيغة هو المقتضي للحجية فان الصيغة محض والفعل وضح ثم ان لا يكون الصيغة
محض الفقه وعلم بنقل عن الامام التي نقف فيها والقيام فيها وما فيها ان الاعتقاد من تلقاء الصيغة لا نفرض بر اما
موجبة لكون مقصودا فيها مامورا به فيكون حجة ومن يرى ان المندوب مامور به يكون عنده حجة في التعدد المشترك
بينه وبين الوجوب فتامل فيه والاصح ان مقصود الامام اي الوجوب المستنبط من القياس والمفهوم
الموافق والمخالف وان النهي عن شيء امر بضده وما احتمله من دليل غير ظاهر فيه كما فعل محققوا ابن البنا
مثلا حنفية وقول الصحابي حكم شرعي فيه انه ادب الشارع ع داوه ومع هذا الاحتمال لا يثبت الامر لي الاختلاف
فيه فاحتمل ان يكون او اعتقد الراوي المستنبط ولا كلك عنده غيره لعدم روية ذلك دليلا او اعتقاده عن
لاحتمال الخطاء فلان يكون دليلا ولا الزم تقليد المجتهد ويمكن ان يحمل في توجيه العبارة بان الموجب يحتمل اعتقاد النهي من
افعل وما الامر من لا تفعل بناء على ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن شيء امر بضده وقد يختلف فيه وبالجواب
ان قيام تلك الاحتمالات لا يمنع ظهوره في الامر والنهي لبعدها وقرب كونه ظاهرا لعلم العدل بالحكم به
صلى الله عليه وعلى اله وسلم الا بالشهود والعلم بها كما لا يخفى كما مر والمرتبة الرابعة بيان حكم بصيغة المجهول كامرنا بصيغة المفعول اي م
ونهينا وحرم علينا كما في الصحيح ام عطية امرنا ان نخرج في العيدين العواتق وذوات الخدور وفي الصحيحين ايضا عنها
نهينا عن اتباع الجنائز ومثل اوجب علينا وخص وابيح لنا والخلاف فيه اقوى بانضمام احتمال كون الحاكم بعض
الائمة والكتاب او القياس او الاجماع مع الاحتمالات المذكورة فيقوى الخلاف وقد عرفت ان هذه الاحتمالات
قائمة فيما قبل ايضا والمصنف جرى على ما جرى ولا يبعد ان يقال ان هذه الاحتمالات في هذه المرتبة ظاهرة فان
حكم القياس على القائس نافذ فيصح للمكلف انه مامور به بخلاف ما تقدم واعلم ان احتمال كون الحاكم الكتاب او الاجماع
غير ضار فان حكمها نافذ والمقصود انها ضارة في ثبوت كون الامر هو الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم وفيه اشارة
الى ان الجواب مثل الجواب في صيغة ان ظاهر حال من لم يستقل اناء الليل والنهار بامتثال الاوامر والنواهي
من له منصب الامر والنهي ان يكون مقصوده في تلك الالفاظ انه الامر والناهي والمبيح والموجب والنافذ والمرخص

والمرخص والمحرم فلا يضر ابهامه لكن الاحتمالات الظهور في او من صلى الله عليه وعلى آله وسلم نعم ان احتمال كون الآمر
هو الله تعالى ليس بمستبعد فان ذلك قد يشتغل بامتثال اوامر الله تعالى كما يشتغل بالامتثال
باوامر النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بل لعزة امره تعالى فلا يبعد ان يراد بامر بالامر الشارع فلا شبهة في ترتب
احتمال الكتاب من السنة وقيل ان الخلاف في غير امير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه فانه بحال اراد
واما الصديق رضي الله تعالى عنه فامر ليس الا النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيكون ذلك منه رفعا الا ان
بما تعرف من قبل لا يخفى على ذلك ما فيه نعم ان احتمال كون الآمر بعض الائمة ساقط في حقه وبالتبع الخلاف
والقوشنه اذا لم يقع فيه الا الوفاق وهذا بالنقل فهو بعيد فافهم والدرجة الخامس من السنة كذا الخ كذا
كما رواه احمد وابو داود وغيرهما عن امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه ان من السنة وضع الكف على الكف تحت السرة
وقد تكلم فيه في موضعه فتح القدير وشرح سفر السعادات وهو حجة رفعا عند الاكثر للظهور في سنته عليه السلام
وعلى آله فان السنة في لسان اهل الشرع لغة المنطوق هو سنته صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعند الحنفية كالكرخي
والرازي وابي زيد وعمر فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي والبعض الشافعية كالصيرفي انه لم يحتمل سنة الخلفاء الراشدين
سواء كان ذلك من الصحابي او التابعي وقال الحافظ العراقي كما قال النووي الاصح انه من التابعين موقوف ومن الصحابي
مرفوع حكما انتهى والسلم واعلم انه لا ريب في ان السنة في لسان الشريعة هو سنة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وانما
النزاع في لسان الصدر الاول فقيل فيه شيوعها في الطريقة المسلوكة في الدين فيعم سنة الخلفاء الراشدين بلا مرية
والمنادي على ذلك من كلامهم الفاظ ظاهرة في تلك الطريقة من غير افتراض والظاهر انها عامة للفوق الالفاظ
الطريقة المسلوكة والله اعلم ويساعده ما في صحيح مسلم عن امير المؤمنين علي كرم الله تعالى وجهه جلد النبي صلى الله عليه وسلم
اربعين وابو بكر اربعين وعمر ثمانين وكل سنة وهذا احب الي انما فعله الحد والوجه والطريقة المسلوكة عن النبي صلى
الله عليه وعلى آله وسلم فابن الصلاح وجماعة حملوه على السماع عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم فهو مرفوع موصولا
والاكثر على احتمال الارسال وهو الحق بان معناه ليس الا انه روى عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو اعم من الرفع

وح يبتني على عدالة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم من عدهم وهم الجماهير فهو كالمرفوع لما مر ان الصحابي لا يروي الا عن
النبي صلى الله عليه وسلم والقاضي اوما الى احتمال قال عليه وعلى آله السلام الا ارسال مع ظهوره في الوصل فغيبة بطريق الاولى او كالمرفوع
السابقة كنا نفعل ونحوه نحو كانوا يفعلون اورد عليه ان الكلام في رواية الحديث وهو قول النبي وفعله وتقريره
صلى الله عليه وعلى آله وسلم وكنا نفعل ليس فيه شائبة والجواب ان الكلام ههنا في رواية ما يترائى فيه الرفع فانه
يترائى في بادي الرأي فيه التقرير وقوله في اول الفصل الفاظ الصحابي سبع درجات العدوي هذا الايراد
وهو ظاهر في الاجماع وعليه الاكثر لان الضمير للجمع فيقدر الاعم الجماعة وتامل فيه وقيل ليس بحجة والا لكان المخالف
خرقا للاجماع وهو باطل فكذا المقدم اورد عليه ان الحجية اعم من الاجماع وهذا الدليل لا يدل الا على انه ليس اجماعا
ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام والجواب ان مقصوده انه لو كان حجة لكان من الادلة وما سوى
الاجماع ظاهر الانتفاء بقي الاجماع فنفاه بانه لو كان اجماعا علم لحرم مخالفته والتالي باطل بالاجماع واما الملازمة
فلان مخالفته خرق الاجماع وهو غير جائز والحاصل انه اذا انتفى الاجماع بقي حمل الصحابي رضي الله تعالى عنه وهو متردد
في الحجية فلا يثبت والجواب ان ذلك انما يلزم لبطلان خرق الاجماع في الاجماع القطعي وحاصله منع بطلان التالي فان الاجماع
الظني يجوز مخالفته وهو ظني اما لان كنا نفعل ليس بصريح في اجماع كل الامة او لانه منقول بالاحاد وما قيل لا
اجماع في عهده صلى الله عليه وعلى آله وسلم فغير وارد فانه اجماع بعده صلى الله عليه وعلى آله وسلم واما قول الصحابي
كنا نفعل بزيادة نحو في عهده كان نقول ونحوه اوهو يسمع كما في جامع الاصول عن ابن عمر رضي الله
تعالى عنهما كنا نفاضل على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فنقول خير الناس بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان
فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينكره في التيسير رواه الطبراني وفي الصحيحين عن جابر كنا نعزل
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فرفع الى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا توقف فيه هذا او هو اولى
من قول صاحب التحرير في عهده رفع لا توقف خلاف الا عن الاسماعيلي فانه قال بعض شراحه انه ذهب ابو اسحاق الشيرازي
وابن السمعاني الى انه ان كان مما لا يخفى غالبا فمرفوع والا فموقوف وحكى القرطبي ان ذكره في معرض الاحتجاج

كنا نفعل في عهده او كنا نفعل

٣١٨

الاحتجاج كما هو نوع والا فموقوف واما كنا نقول وحينئذ فرفع بلا خلاف هذا واعلم ان كنا نفعل مطلقا
المشهور انه موقوف وقال الحاكم رفع ووافقه الامام الرازي في جامع الاصول ان ظاهره يقتضي
ان جميع الصحابة فعلوه على عهده النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم على وجه ظهر للنبي صلى الله عليه وسلم
ولم ينكره لان تعريف الحكم نفع به فعلى هذا فالاحتجاج للرفع لا للاجماع وما قيل انه لا يرفع لانه لا ينسب اليه
صلى الله عليه وعلى آله وسلم نفيه انما وان لم يكن مصرحا فيه فانه يجاز فان المقصود تعريف الاحكام
ولكن لن يتم الا بالرفع كما في جامع الاصول وفيه تامل والاولى ان المقصود من مثله تعريف الحكم
الشرعي من تقابل التقرير والمنافي مشابهة وقول التابعي كانوا يفعلون ففي جامع الاصول انه لا يدل
على فعل جميع الامة فلا حجة فيه والله اعلم مسئلة روى الصحابي المجمل سواء كان مشتركا او غير
مشترك محمل على احد محامله او مجازه واقتصر على الاول اقتصارا على الاقوى فالمتعين في ذلك الحمل وجب
القبول عند الجمهور خلافا لمشهور الحنفية فان قلت يلزم تقليد المجتهد غيره فالجواب ما اشار اليه بقوله
لكن لا لتقليد للصحابي بل لان الظاهر حاله وهو مشافهة ظاهر عدل برئ عن هوى نفسه عدم حمله الا بقرينة
عاينها وذلك لان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا ينطق بالمجمل الا للتشريع ولا يتيسر الا بالبيان بعد
حاليا او مقاليا فيعلمه الصحابي والصحابي العارف بالمجاز والدلالات بحضوره والاطلاع اعرف من غيره فكان
بيانا منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم واحتمال كونه ما عدم القرينة وليست في الواقع بعيد واذا كان ذلك هو
الظاهر وقد امرنا بالظاهر فلا يترك الا بالاقوى منه فينبغي على الصحة اي ان يأتي الاقوى والعجب من الحنفية
فانهم رووا وجوب تقليد الصحابي وهو مسئلة فالتزام احدهما دون الاخر تحكم ولو حمل الصحابي ظاهرا في معنى على غيره
اللوام فالاكثر من العلماء على الظاهر ولا يقبل تاويله وفيه قال الشافعي كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته
لحاججته بذلك الحديث الظاهر فكيف ما قيل قوله واترك الحديث الصحيح بر منه على القول الاول بين الاول
وهو حمل المشترك على احد المحامل والثاني وهو تاويل ظاهر الحديث فانه لو كان معارض لذلك الحامل

فكيف يترك الحديث لقوله واجتهاده فيقول لعله ما دون الآخر بحكم وقد عرف معنى قول الشافعي
ممن يحاجه بذلك الحديث عند المناظرة لمقتضى ظاهره فكيف يترك ما ذكره والمحمل المحتمل يحتج على الغير
بل لا يحتج في تخصيص معناه من استعماله بباطن اسراره وليس الا النصحاء الراوي وتيسير بقوله من كان
الحالة العملية او القرائن كذا وهو مناد به على ق على اله وسلم ما حكى حاله او غير من باب احالة الا ما له فنعم لو كان
معناه انه مثل الصحابي فلا يقتضي احدهما على الآخر وانما الحاكم هو الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم
باحكامه فهو الظاهر فلو قيل ترجيح احد المتساويين اهون من ترجيح المرجوح فلم يبعد بل القريب عدم الحكم
بالتحكم وحاصله ان المجتهد يثبت من المحامل فلا يكون حجة اصلا في نفسه وانما يصير حجة بالبيان وذلك لا يكون
حكم قبله والبيان لغير المشافه والمشافه والصحابي المشافه حجة بلا بيان بخلاف الظاهر فانه واضح في الحجة فظاهره فهو
الحاكم على المجتهد بحكمه بمقتضاه فلو ترك لترك الحديث الواضح لقول غير صاحب الوحي ولا شبهة في انه اولى ولا
يترك الاقوى والمقصود وذلك في معنى قول الشافعي فاحفظه وانما قال لم يعد مع انه الظاهر وجب القبول الا انه يرد ما يسوده
من قبل الحنفية والمقصود اخراج التحكم الظاهر على مقتضى قوله والحنفية والحنابلة قالوا يحمل على ما حمل الراوي الظاهر على
خلاف الظاهر ويترك الظاهر ان قلت هذا مال الحنفية لم يعينوا تاويلا المحامل وقد عينوا تاويلا الظاهر مع ان الظاهر
العكس او التسوية فان النطق الظاهر اقوى من قول الصحابي فالجواب عنه بما في التحقيق ان تاويله يكون بالتامل
في وجوه اللغة ومعاني الكلام وملاوته لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن لم يعرف معاني اللسان واما الاجتهاد
فانما يكون بالتامل في النصوص التي هي الاصل والاحكام الشرعية وهو يختلف باختلاف الاحوال فلذلك
ظهرت ... ذكره في تقليد الصحابي دفعه بما فيه يعرف ... في حمله المحامل على احد المحامل وقال ابو الحسين وعبد الجبار
ان علم انه صار اليه لعلمه بقصده عليه السلام وعلى اله وجب اتباع تاويله وان جهل وجاز ان يكون صار اليه ل
ظهور دليل وجب النظر فيه فان اقتضاه وجب المصير اليه والا فلا وقال الآمدي ان علم ماخذ خلافه وانه توجب اتباعا
للدليل والا عمل بالظاهر ولم يذكرهما المصنف لان مالهما الى قول الاكثرين واما قول الآمدي فظاهر فان حاصله انه لا غيره

انه لا عبرة لمتاويله وانما العبرة للدليل الباعث عليه واما اهل المعتزلة فلان حاصله انه لا يتبع وانما يتبع
الدليل الباعث على التاويل الا انه فصل لا العلم العلمية مقصود صاحب الوحي وغيره والظاهر ان الاكثر
لا يكون اتباع التاويل عند حصول الموفق بانه مقصود صاحب الوحي والمختار قول الحنفية ولذا استدل
عليه بغير توضيح تبرئة على ما قال لان ترك الظاهر لا موجب له حرام لانه دليل من الشارع الحق وتركه
حرام بلا مرية والصحابي العدل اجل شانا وابعد جدا عنه فلا يتركه الا بدليل معاين ورجح تغيير الظاهر عليه منصوب
من قبل صاحب الشرع من قرينة حالية او مقالية ومثله يتبع البتة ومثله ياتي في المسئلة الاولى فانه
قد ورد احاديث صحاح في تحريم تفسير القران بالراي والوعيد الشديد عليه ومثله الحديث بلا مرية كيف انه حكم
على الله تعالى بالعقل وافتراء بالراي فلا يحمل مثل الصحابي المحمل على احد المحامل الا بمعاينة ما رجحه وبه يندفع التوقف
من قبل الحنفية بان ترك الظاهر حرام فلا بد من موجب ولذلك يتبع واما تاويل المحمل فهو ترجيح من حيث اللغة وفيه كل
اهل اللسان متساوية الاقدام ومستنبطها ان قلت يجوز ان يكون الصحابي ظانا للشيء دليلا وهو ليس كذلك في الواقع
فلا يتبع الثاني لظهور ذلك الدليل فينظر فيه فما لاح وما ينجر خطائه لطفا بالدليل وبلا دليل فمنع بان المراد الرجحان لغير الظاهر
عليه بالمعاينة بالقرائن الصارفة عادة والخطاء في مثلها بعيد محض فلذلك اوجب الاكثرون تاويل المحمل فاما عمله
دون اتباع في الحكم مثاله ما رواه البخاري وغيره من ائمة الحديث عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
مرفوعا من بدل دينه فاقتلوه وروى ابو حنيفة رحمه الله عنه لا تقتل النساء اذا هن ارتددن عن الاسلام لكن يحبسن
ويدعين الى الاسلام ويجبرن عليه فلزم تخصيص العام بالرجال وفيه خلاف الشافعي ومالك واحمد انهم اتبعوا الظاهر
على ظاهره وفي شرح سفر السعادة عن السيوطي عن الطبراني عن معاذ بن جبل مرفوعا كل رجل ارتد عن
الاسلام ادعه الى الاسلام ان تاب فاقبل توبته وان لم يتب اضرب عنقه وكل مرأة ارتدت ادعها ان تابت
فاقبل توبتها وان ابت فاطلب توبتها هذه رواية بالمعنى ولو ترك الصحابي نصا مفسرا قابل للتاويل اعني عمله
بالناسخ ظاهر من ان ترك النص بلا موجب حرام ويرد عليه مثل ما مر مع ان علمه كما قال واحتمال عمله بالقياس نسخه

البعيد فانه من الظاهر ان العمل الماهر بالاحكام بالشرع واسير ادا اللسان كيف يخالف الى غير المنافق منافقا وفسادا واذا انتفى علمه
وان خطاء البعيد مبيح اتباعه ولذلك انتفيا قوله هذا ممنوع وان ارنا سنحا حلافا للشارع فكانه يعمل بالمفسر ووقوع علمه
ممنوع في احتماله الخطاء وتوقف الى الحاجب وشارح كلامه فقال ان في العمل نظرا فيمكن ان يعمل بالخبر اذ ربما ظن
المفسر ناسخا وليس كذلك وان يعمل بالناسخ لان الخطاء فيه بعيد وقد يوجه بان معناه ان ترك العمل بالناسخ فيه النظر
بل يجب ان يعمل به وحاصله ان العلم بالناسخ متعين والخطاء فيه بعيد فيعمل وكان العمل بالخبر بالنظر الى ظاهر جواز
الخطاء وقد يبعد ومثاله ظهور انا احدكم اذا ولغ فيه الكلب الى ان يغسله سبع مرات اولاهن بالتراب رواه مسلم عن
ابي هريرة وقد صح اكتفاؤه بالثلث كما رواه الدارقطني باسناد صحيح ومثله ترك ابي عمر رضي الله تعالى عنهما رفع اليدين
فيما عدا التكبيرة الافتتاح على ما صح عن مجاهد صحبت ابن عمر عشر سنين فلم اره يرفع يديه الا في اول التكبير وفي رواية
الا في تكبيرة الافتتاح وقد اخرج غير واحد عنه كان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اذا قام الى
الصلوة رفع يديه حتى يكونا حذاء منكبيه ثم كبر فاذا اراد ان يركع فعل مثل ذلك واذا رفع من الركوع فعل مثل ذلك
وموضع التفصيل فتح القدير وشرح سفر السعادة ولكن يرد انه يجوز ان يكون الترك لعدم وجوبه وعدم مواظبته
صلى الله عليه وعلى آله وسلم عليه قلت ان الرفع ان كان فلا يكون مباحا فانه فعل زائد غير محتاج اليه و
حاصل نحو من التكلف ومثله لا يكون مباحا في الصلوة بل تركه اولى فيكون مستحبا فتمثل ابن عمر لا بتركه مستمرا
قلنا لا يبعد ان لا يكون مستمرا فان صحبته سنين لا يدل على الاستمرار فتركه مدة كذا العلم القاسم انه لم يحصل اجراءهما
وفيه نحو من البعد واعلم ان المراد ان الترك بعد الرواية كما لا يخفى قيل في حواشي الفاضل ميرزاجان ان
العمل بالحديث لان عمل الصحابي لا يعارض الحديث فلم يحسن ان عمل الصحابي مثل عمل غيره فمن روى بالحد
فانه لا يعتبر اتفاقا فلا يعتبر عمل الصحابي اقول هذا قياس مع الفارق نعم ان قياس عمل الصحابي الراوي الاخر قياس
مع فارق لان الراوي لم يصل اليه الا الرواية بخلاف الصحابي الذي المشاهدة مع الرواية فالظاهر معه مع علو طبقته
على ان يخالف ما عاين الحكم الفاضل بين يديه من الله تعالى الا ان يعاين ما يراجحه وليس كذلك الراوي الاخر فانه

الآخر فانه من قبيل تجويز ان يقر بان لا يعلم الناسخ او يتلوه وقد اخطأ بخلاف الصحابي فانه لمشاهدته احوال النزول وطاريه
جليه وخفيه يحصل له العلم بما هو الناسخ ومن ثم اي من اجل انهما مفسر فان اعتبر بالاويه في حمل المجمل على احد محتمليه
محامل الفاظ فافهم فانه مع وضوحه قد خفي على اكثر منهم وذلك لقائل ان قلت انه لم يقس الصحابي على غيره اصلا
بل انما اورده تمثيلا وذكره كما نقلناه من كلامه في حاصل التمسكات بما تمسك الشافعي من ان النص واجب الاتباع فلا يترك
مرجحية اتباعا لما نعمل من لا نحن اتباعه قلنا لم يكشف المصنف نفي القياس بل اورد ما يندفع به دليل فان الصحابي
اذ له المشاهدة الى آخرها وفي الاتباع الظاهر هو للنص لا غير والمعارض انما هو النص لا لعمله والحجة انما هو النص لا لعمله فاورد
على كلامه بان نص الوصف نفي دليله والقياس المفهوم من كلامه واوردنا ما بيان منه ومثل حمل المجمل على احد المحامل السيان
كما مر اذا يعقل احدهما دون الآخر بحكم بحث والله اعلم وان حمل بخلاف خبره غير حديث ينبغي ان يعم الحكم النص
الظاهر والمفسر كما ان كلام الحنفية في المطلق ومحاورته مع مسئلة المفسر ظاهر في المفسر وح يعلم حال غيره بالمقايسة
فان كان ذلك الغير صحابيا فالحنفية قالوا ان كان ذلك الخبر مما يحتمل الخفاء على التارك كحديث القهقهة
رواه ابو حنيفة عن معبد الخزاعي عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بينا هو في الصلوة اذ اقبل اعمى يريد الصلوة فوقع
في زبية فاستضحك القوم فقهقهوا فلما انصرف صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم قهقه فليعد الوضوء والصلوة
نقل عن ابي موسى تركه فالراوي معبد والتارك ابو موسى لا يضر ترك العمل الحديث لانه من الحوادث النادرة
فيجوز ان لا يطلع عليه ابو موسى الاشعري فلا يدل تركه على انه نسخ او في النبي عليه انه قد منع صحة ترك ابي موسى
بل روي عنه خلافه وفي الاسرار قد اشتهر عن علماء العالية روايته هذا الحديث مرسلا ومسندا عن ابي موسى ورواه
الطبراني باسناد صحيح عنه مرفوعا او لا يكون ذلك الخبر مما يحتمل الخفاء على التارك فيقدح الترك الحديث ان
لم يقبل تاويلا في ثبوته او بقائه او في دلالته على ظاهره ان يتبادر الا فيقدح الترك في العمل بحديث التعريب
وهو اخرجه الحاكم الحافظ والحافظ في المحسن الى مسافة قصر فما فوقها واول من اعتداء السفر كما هو مذكور في
فرع الشافعي كذا في التيسير وهو ما رواه مسلم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام خلف امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه

ان لا ينفي ابدا العبد طاق من غربته وردّ بالقدوم رواه عبد الرزاق عن ابن المسيب قال غرّب عمر رضي الله تعالى عنه ربيعة

بن امية بن خلف في الشراب الى خيبر فلحق بهرقل فتنصر فقال عمر لا اغرب بعده مسلما وقال امير المؤمنين علي رضي الله تعالى

عنه كفى بالنفي فتنة قال الامام محمد رحمه الله اخبرنا ابو حنيفة عن حماد بن ابي سليمان عن ابراهيم النخعي قال قال عبد الله بن

مسعود في البكر يزني بالبكر يجلدان مائة وينفيان سنة قال وقال علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه حسبهما

من الفتنة ان ينفيا فقوله خلف عمر الى هنا بيان ترك الصحابة الحديث ومثله لا يخفى على مثلهما اي

مثل امر الحد لا يخفى من امثال اميري المؤمنين رضي الله تعالى عنهما لشهرة امره وعلو طبقتهما في استقصاء

الاحكام الربانية سيما الاحكام التي يحتاجان اليها فان الخليفة منصوب من الله تعالى لاقامة الحدود فلا يخفى

عليه وهذا بيان ان التغريب مما لا يحتمل الخفاء وهو ظاهر نفي ههنا دفعه من ان المسئلة ترك عمل الراوي

من الصحابة وهو لم يثبت في الحاصل ان يكونا راويين الحديث لان الظاهر فان تغريب امير المؤمنين عمر رضي الله

تعالى عنه لا يكون صحيحا الا اذا كان عارفا به وذلك بالسماع منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم بلا واسطة وهو الظاهر

او بواسطة فيكون الراوي هو التارك وقول امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه ايضا مشعر فان الحكم بالنفي من شريعته

كان عارفا به فتامل فلا يقتضي ان يكون الراوي غيره ايضا ولا طعن فتعريف بروايته وتوثيقه به فلا يكون

مقدوحا فلو سلم انه من الباب فالمسئلة مختلفة فان المتروك لم يتفق عليها فالاشبه ان يرجح فيما قبل

بالنسبة الى امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه فان تغريبه روايته وخلفه تركها والاشبه انهما ترك لمقتضى

الحديث فان التغريب يجوز ان يكون سياسة زائدة في التعزير وهي مفوضة الى راي الامام فيغرب او لا ثم

ظهرت المصلحة في عدمه كيف ان الارتداد لا يصلح باعثا على ترك الحد الثابت كيف وقد قال في اسقاط سهام المؤلفة

اذ فيهم انتفاؤه بانتفاء علته وهي التاليف لتقوية الاسلام الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

رواه الطبراني فالحديث مقدوح بهذا الاعتبار فالقدح المذكور بهمه وقعا من اذهم قبله فتذكر وان كان العامل

بخلاف الحديث وهو غير راو غير صحابي ولو اكثر الائمة فالعمل بالخبر لا بعلمه لان عمله في نفسه محتمل فلا ما يتصور

وانما يقصر الحجية لولا الاتفاق على انه مراد الشارع فالحديث غير ثابت او مأول به او منسوخ وهو منتف فمن اجاز
ان لا يبلغهم او طوه فعمل قبل او بعده فاحتمال الخطاء لكن ممن بعدهم بخلاف الصحابة المشاهدين كما عرفت وللحجية
في نفسه فلا يترك به لكن الاحتمال الا الاجماع المدينة عند المالكية القائلين بانعقاد الاجماع باهل المدينة المطهرة
فقط وحاصله ان اكثر الامة لكن كل اهلها ممن يصلح للاجماع فعند المالكية يكون عملهم حجة يترك به الحديث
فان الاجماع حجة قطعية لا يحتمل الخطاء فلا يكون الحديث ثابتا ما قيل على ظاهره هذا او في قوله ولو كثر الامة اشارة
الى ان القائلين يحتمل ان لا يبلغ الاجماع فهو بالكل على ما هو التحقيق هذا التفصيل قول الحنفية واما الشافعية
فيقدم عمل الخبر مطلقا كما هو الظاهر من اصولهم وقد ادعى الدرس قبل ولا لكلام لم يرد طورهم والله اعلم
يتقوم الرواية فينا بالتحمل والبقاء والاداء وانما قال فينا اي غير الصحابة رضوان الله تعالى
لان حالهم قد عرفت ولا يتاتى فيهم هذا التفصيل وكل منها عزيمة ورخصة فالعزيمة في الاول اي الاداء قراءة
الشيخ حفظا عليك قبل ان اسماع من جميع المراتب الاتية اتفاقا فالاتي لانه في جامع الاصول فرده قوم
الى ان القراءة على الشيخ اعلى واحوط في الرواية ثم ان اكثر العلماء من الفقهاء والمحدثين على تساوي
عنونت بلا اتفاق لانا نقول لعل المراد انه اعلى عن القراءة عن حفظ او نقول انما ذلك او قراءته عليك الشيخ
من كتابه صحاحهم من ان يكون الشيخ قاصدا اسماعك او اسماع غيرك وانت حاضر تسمعه وهذا التعميم
وان لم يصرح به لكن يفهم من كلامهم وصرح به في حواشي مرزاجان وههنا قسم ثالث وهو ان تقرا الحديث
ولا تقصد الاسماع والظاهر فيه انه كان من عادته ان لا ينطق بالحديث الا بما اعتمد عليه فيصح روايته
والا فلا و قال الفاضل مرزا رحمه الله تعالى لم تحقق الاجازة منه فلا يصح الرواية وهو المفهوم من جامع
الاصول حيث قال فراة الشيخ في معرض الاخبار ليروى عنه وهذا التسليط للراوي على ان يقول
حدثنا ونحوه وهو مبني على ان الرواية بدون الاجازة غير صحيح والحق خلافه كما ستعرف ان شاء الله تعالى والثانية
في الفضيلة قراءتك على الشيخ وهو يسمع او قراءة غيرك عليه وانت تسمع فيقر الشيخ ولو نطقا بان يكتب

بدل المحدث صح

ولا مقتضى للسكوت من اكراه او غفلة او نحوهما ولا مانع من الانكار وخالف فيه بعض الظاهرية فقالوا لا بد من
صريح التقرير وعليه جماعة من مشايخ الشرق والصحيح خلافه اولا لان العرف في مثله التقرير ولو ظنونا
والظن كاف والقضاء انه ظاهر يورث الظن المصحح فلو كان غير صحيح عنده لكان اتيا بخلاف الواقع وهو بعيد
عن امثال العدل وهي اعم من ان من حفظ او كتاب واعلم ايضا من ان يكون الشيخ حافظا لما يقرأه
او لم يكن حافظا له ممسكا الاصل موثوقا به عنده وعلى ذلك كافة المشايخ رضوان الله تعالى عليهم وهو اي
قراءتك او قراءة غيرك على الشيخ من كتاب او حفظ هو العرض في الاصطلاح كذا في التحرير وفي جامع الاصول
ان المناولة يسمى بالعرض ولعله مشترك لفظي والله اعلم ورجحها اي العرض امام الوقت ابو حنيفة رح على
قراءة الشيخ من كتاب لما في التيسير والظاهر عدم التقييد ولذلك اطلقه لافادته التمكن من ضبط المتن زيادة
عناية بنفسه تحصيلا صيانة عن الزلل وفي جامع الاصول ان قراءة الشيخ يتطرق اليها جواز تغير في القراءة
بعض ما في كتابه سهوا او غلطا لسبق اللسان او تصحيفا وهو غافل والراوي لا علم له بل يرد حتى ان
الراوي اذا قرأ من كتاب وغيره فان الشيخ يرده وجواز غفول السامع رده الشيخ المعارض وهو كثير
بخلاف ما اذا قرأه الراوي فانه يتيقن او يظن انه قرأ جميع الكتاب على الشيخ سمعه وذهب جمع و
منهم البخاري الى المساواة بينهما فهو القياس في رواية عن ابي حنيفة رح في النوازل عن بعض الثقات انه
سمع ابا حنيفة وسفيان الثوري يقولان ان قراءة الشيخ والقراءة عليه سواء وهو المحكي عن الشافعي ومالك
واصحابه ومعظم اهل الحجاز خلافا لاكثر المحدثين فقالوا ان القراءة على الطالب ارجح والظاهر الاول فانه
كما قال المصنف امكن من الضبط والاحتمال المذكور قائم من الطرفين الا ان عناية الطالب مع الكتاب اشد والله
اعلم واستند للاولى اي اكثر المحدثين بقراءة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو المقتدى والاخبار
الا ما هو الارجح ولا شبهة في انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان يقرأ والطالبون سامعون اي غير
محل النزاع فانه القراءة من الكتاب ولا يتصور ذلك في حقه والحاصل ان الشيخ ان كان حافظا والطا

والطالب لم يمس كتابا فقرأ اي شيء ورد ولا يقصد قراءة الطالب من كتاب وان كان الطالب من كتاب اي تيسر فرع بمكان ثم
بان قراءة الشيخ احوط او قراءة الطالب ولكن يتصور ذلك في تحديث صاحب الوحي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
وقيل محل الرواية عن الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولا يتصور في حقه وانت تعلم ما فيه فان المقصود
المستدل ان مختار الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يكون الا الاصح والاولى فليكن هو المعتمد من رواه عنه كذلك
بخلاف ما ذكرنا فان ههنا حدث مقتضي للترجيح وهو وجدان ما يقرأ الطالب على اذن كه فيعتمد هل يتبادر اولا
بخلاف قراءة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فانه لا يتصور غيرهم ولا العقل مرجح حادث اولا لازم والغا
ان الله تعالى امنه من التقرير على الغلط لو فرض وقوعه ولو تطرق الخطاء في السامع ولا يكفي الاحتراز
عنه الا بنقل يعرف في السماع من الحفظ خطأ واولا شبهة ان الاستدلال ان كان من قبيل الاستدلال على المطلق
من الكلي على الجزئي فظاهر سقوطه لانها ليست من محل النزاع وان كان من قبيل القياس او الاولوية فالفارق
قائم ومن الوضوح فيمكان والكتاب كالخطاب والرسالة كالقراءة شرعا وعرفا ولغة ان الغرض في التحمل اصل
وخلف والاصل نام والخلف الكتاب والرسالة وهما بمنزلة القراءة مشافهة وجعل احدهما بمنزلة الخطاب والاخرى
كالقراءة بمعنى في العبارة رعاية للمناسب والسجع والترصيع وصورة الكتابة ان يكتب الشيخ حدثني
بكذا فلان عن فلان ويكتب في العنوان من فلان بن فلان بن فلان الى فلان بن فلان بن فلان ويعلمه
اولا والاقارب ان كان معروفا بلقب او نسبة فلين لا حاجة اليه والغيا ان كان حامل الكتاب موثوقا به
ولا بد منه لينقطع الحاجة اليه وصورة الرسالة ان يرسل الشيخ رسولا الى آخر ويقول له بلغه عني انه حدثني
فلان الى ان يلي تمام الاسناد وهما اعم من اقتران الاجازة فيكتب اذا بلغك فاروه عني وثبت بهذا الاسناد
وكذا الرسالة وعدم وجود الطعن اشتراط به فلا يتم منها والاول اصح فانه كالسماع ويجوز فيهما ان يرد به الادباب
بل لو منعه جاز الخيار ان يروي فان الاحاديث الدالة على حسن التبليغ والآيات الناطقة لوجوب الاداء بالمورد
غير مقيد بالاذن ناطقة بالاطلاق وهو الذي يقتضيه النهي وكونهما كالخطاب عرفا وشرعا وما كونهما شرعا كذلك

فلنبلغه صلى الله عليه وعلى آله وسلم بها عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم كتب الى قيصر يدعوه الى الاسلام رواه الشيخان وعن انس ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
كتب الى كسرى والى قيصر والى النجاشي والى كل جبار عنيد يدعوهم الى الله تعالى وليس بالنجاشي الذي صلى عليه صلى الله
عليه وسلم كذا في التيسير وكتاب امير المؤمنين الى ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في الزكوات مشهور والتعليق
بالبينة تضييق من ابي حنيفة قال رح ويشهد الشهود على ذلك ثم ختمه بحضرتهم وكذا في الرسالة يشهد الشهود
على الرسالة عند المرسل اليه وهذا الاشتراط تضييق للرحمة الواسعة بلا موجب والصحيح كفاية ظن الخط والصدق ونحو
ان الصحيح كفاية ظن المكتوب اي الكتاب كتاب ذلك الشيخ وان الرسول صادق في الرسالة فان الظن متبع وقد مر
غير مرة وهو من الديانات يكفي فيه خبر الواحد ولا بينة فيها وابو حنيفة رح قاسه على كتاب القاضي الى القاضي والفرق
واضح وسيطلع عليه ان شاء الله تعالى والاصح في صورة قراءة الشيخ على الطالب حدثنا واخبرنا وانبانا وانبانا معتقدا
لقراءته عليه وسماعا عن قراءة عليه مثلا او مطلقا عنهما على الاصح قال الحاكم على ذلك عهدنا المشايخ ونقله
عن الائمة الاربعة ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وعن سفيان الثوري والاوزاعي وقيل الاطلاق في حدثنا
واخبرنا فقط وهو قول الشافعي واصحابه وجمهور اهل المشرق وقيل يمنع الاطلاق في الكل واليه ذهب ابن
المبارك والامام احمد وكثير من اصحاب الحديث وقال القاضي ابو بكر انه الصحيح والصحيح ما ذكره المص
لان الكل بمعنى فالتفصيل تحكم ثم التعبير بنحو التحديث في العرف ولا مشاحة في الاصطلاح كما قال عبد الله
بن وهب ما قلت حدثنا فهو ما سمعت مع الناس وما قلت حدثني فهو ما سمعت وحدي
وما قلت اخبرنا فهو ما قرئ على العالم وانا شاهد وما قلت اخبرني فهو ما قرأت على العالم وقال الحاكم مثله
وقال يحيى بن سعيد اخبرنا وحدثنا واحد من حيث اللغة واما انبانا فان اصحاب الحديث يطلقونه
على الاجازة والمناولة دون القراءة والسماع وهكذا في جامع الاصول ثم التحقيق ان المنفرد والفاعل يقول
حدثنا كما هو عرف العرب من اطلاق ضمير الجمع على الواحد وقيل في الانفراد لا يقول حدثنا وفي الاجتماع لا يقول

وقال [illegible] قال وانبانا وانبانا [illegible]
[illegible] الاطلاق [illegible] اخبرنا فقط

لا يقول حدثني ويصح في الكتابة والرسالة أخبرني لا حدثني لصحة إطلاق الخبر عند عدم المشافهة كما هو المتعارف
ولا تعارف في التحديث إلا أن يكون مع القرينة والأحوط أن لا يقول أخبرني فيهما لأن الظاهر السماع فيشتبه الأمر
وقيل لا يجوز أخبرني أصلاً كحدثني لأنهما واحد بل يقول كتب إلي وأرسل إلي وهو إفراط فإن الأخبار شائع في عدم
المشافهة نحو أخبرنا الله لا حدثنا وذهب كثير من المحدثين إلى جواز حدثنا وأخبرنا في الكتابة والله أعلم
والرخصة في الأداء الإجازة صورتها أن يقول الشيخ أجزت لك رواية هذا الكتاب عني وهو أعم من أن
يكون شفاهاً أو كتابة أو رسالة وأيضاً أعم من أن يكون مع المناولة والسلف اختلفوا فيها فجماعة من المحدثين
والفقهاء والأصوليين وإحدى الروايتين عن الشافعي على منع الإجازة وفي جامع الأصول الإجازة
الجائزة إنما هي في حق الموجود والمعروف عارية عن الشرط وأما الإجازة للمعدوم والمجهول وتعليقها بالشرط
ففيها خلاف أما المجهول فمثل أن يقول أجزت لبعض الناس فلا يصح لأنه لا سبيل إلى معرفة البعض الذي
أجيز له وأما إجازة المعدوم مثل أن يقول أجزت لمن يولد لفلان فقد أجازها قوم ومنع آخرون وأما
المعلقة بشرط فمثل أن يقول أجزت لفلان إن شاء فمنعها قوم وأجازها آخرون وقال قوم لا تجوز الإجازة
للمعدوم وللمجهول ولا تعليقها بالشرط وقال قوم إنما يجوز أن يخبر لمن كان موجوداً حين إجازته من غير تعليق
وجهالة سواء كانت عامة أو خاصة لكن المتأخرين وسعوا أو ما حسبوا جوزوا الإجازة كقوله أجزت لفلان بن
فلان لجميع المسلمين نحو أجزت لكل مسلم مثلاً بالجميع أي بجميع مسموعاتي وللمجهول كما مر وبالمجهول نحو أجزت بما لي أخبرني
وللمعدوم نحو أجزت لمن سيولد من فلان مثلاً وبالمعدوم نحو أجزت بما سأخبره قال ابن وغيره الخلاف في
الإجازة للمعين في غير معين أقوى وأكثر من المانعين شمس الأئمة وقد نقل عن بعض التابعين أن سائلاً سأله
الإجازة بهذه الصفة فتعجب وقال لأصحابه هذا يطلب مني أن أخبر أن كذب علي والأصح الصحة في الجملة للضرورة
في المنع مطلقاً قد يؤدي إلى تعطيل السنن وانقطاع الأسانيد إذ السماع والقراءة مفصلاً عسر أو وجد
وقد ذكر في جامع الأصول هذا والقائل أن يقول أن التحقيق أن الإجازة ليست شرطاً في صحة الرواية

والاخذ بما صح فالاجازة لغو الا ان يكون مع مناولة كما في المجردة الا ان نقول ان الاجازة في معنى غير معروف مطلقا
او عند المجاز المعنى حيث على الاخذ وتوثيق به وبدونها لم يكن كذلك فاما المعروف فزيادة توثيق وانفع والله اعلم ولا
نزاع في الترك في الاجازة له والرخصة في المناولة وهي ان يناول الشيخ الطالب او بالعكس كتابا فيقول الشيخ
هذا احدث عن فلان ويقول الطالب هذا احدث به عنك فيقرره الشيخ وهي قد تكون مع الاجازة وقد تكون بدونها
فيقول الشيخ فاروه عني ونحو ذلك او لم يقل شيئا لكن بينهما عموم من وجه وعند الحنفية ان كان يعلم ما في الكتاب
المجاز له والمناول جازت الرواية كالشهادة على الصك فان الشهود ان وقفوا على ما فيه او اجاز لمن علمه و
اجاز لان يشهد عليه جاز لهم الشهادة والا اي وان لم يعلم المجاز له ما في الكتاب مثلا فان احتمال التغيير في ذلك
الكتاب بزيادة او نقص لم يصح الرواية وان لم يحتمل ذلك اي تغيير الكتاب فكذلك اي لا يجوز الرواية والاخذ عند ابي حنيفة ومحمد
رحمهما الله تعالى خلافا لابي يوسف ح كمكتاب القاضي الى القاضي يعني هذا الاختلاف مبني على الاختلاف في كتاب
القاضي وقياسا عليه فالظاهر فان اذا لم يجوزا في كتاب القاضي لم يجوزا ههنا وابو يوسف لما جوز الكتاب الى القاضي جوز
ههنا اذ علم الشهود بما فيه شرط عندهما لصحة الشهادة خلافا له وقول شمس الائمة السرخسي ان عدم الصحة في
اجازة الحديث اتفاق بين العلماء الثلثة رضوان الله تعالى عليهم وانما الخلاف في كتاب القاضي كما قال ويجوز
ابو يوسف في الكتاب القاضي الى اخر الشهادة مع عدم علم الشهود بما فيه لضرورة اشتماله اي الكتاب على الاسرار في
الديار المستترة ويكره الانتشار وفي اعلام الشهود انتشار بخلاف كتب الاخبار لان مبنى الدين على الشهرة
مندفع بان ذلك اي الاشتمال على الاسرار الواجب الاخفاء عادة في كتب القاضي لا الكتاب الحكمي وحاصل كلام
شمس الائمة ان التصريح بالخلاف لم يوجدوا انما اخذوه من الاختلاف في كتاب القاضي وهو غير صحيح فان ههنا فارقا
فورد انه لا يصح فارقا ويمكن ان يجاب بان كتاب المحاكمة قد يكون بحيث لا ينبغي ان ينتشر ويخفى عن بعض الناس
فلا يضا لقوله عدم الاستشراط الخلاف كتاب الخبر فيبقى على عدم الصحة بدون العلم والله اعلم ثم المستحب فيهما
اي الاجازة والمناولة اجاز لمناوله ونا ولي اجازة وان كانتا مطلقتين فمطلقتان ويجوز اخبرني وحدثني مقيدا

وحدثني مقيدا بالاجازة او المناولة فيقول حدثني اجازة ومطلقا عنهما فيقتصر على التحديث والاخبار على الاصح
للمسامحة وفيهما عند ما ينبئ عن اعلام الخبر ولو اجمالا لا يجوز التحديث والاخبار وعليه الشيخ ابو بكر الرازي والقاضي
ابو زيد وفخر الاسلام والامام وقيل هو مذهب مالك وعلماء اهل المدينة المطهرة وانما قال على الاصح لان
بعض المحدثين بل اكثرهم على خلافه هذا بالنظر الى ما سبق. هذه الالفاظ عادات تعورفت في لسان قوم لشيء
فلا مضايقة وكذلك قيل في التحرير والوصية في الكل اعتمادا على عرف تلك الطائفة والوجادة وهي وجدان احاديث
بخط من يعرفه الواحد كالوصية الا ايصال لشخص معين والاعلام وهو ان يعلم الشيخ الطالب بانه
روى الكتاب الفلاني عن فلان لا احد عن صحة فانه يحدث الراوي ما يسد عنه بانه روى بسماع صحيح فيسأل
فيقول وجدت بخط فلان او اعلمني او اوصيت او اخبرت وحدث في جادة واما اطلاق اخبرنا وحدثنا فيه فمحدث
ضعيف لانه لم يحدثه حقيقة وان يجوز فيه تدليس الا ان يقترن بقرائن معرفة الى المطلوب والعزيمة التي في
اي البقاء دوام الحفظ الى الاداء عن ظهر قلب بدون وساطة خط والوجه فيه ظاهر لان المقصود من التحمل
بالمسموع وتبليغه الى الغير ولم نبين الا بحفظه على احسن وجه والرخصة فيه تذكره بعد النظر الى الكتابة ان كان
منقطعا سواء كان خطه او خط غيره معروف او مجهول لان المقصود تذكر الواقعة وهو يحصل بخط مجهول ايضا
والنسيان لو فرط معفو لعدم الاحتراز عنه ولذلك قيل الانسان من النسيان وان لم يتذكر وقد
علم انه خطه او خط الثقة وهو في يده او يد امين ولا حاصل عدم التذكر مع انتفاء احتمال التغيير والتباس حرمت
الرواية والعمل بمقتضاه عند ابي حنيفة رح وصح اي كل واحد منهما عند الاكثر وعليه الامام ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله تعالى هذا والصحة معناه عدم الحرمة فان العمل والرواية واجبان كما في الحفظ وهو المختار في
هذا رواية الشاهد خطه في الصك والقاضي في السجل وهما مامونان عن التغيير والتلبيس مع عدم تذكرهما ما فيهما
فقد روى بشر بن الوليد عن ابي يوسف عن ابي حنيفة لا يحل له ان يعتمد على الخط ما لم يتذكر ما تضمنه المكتوب لموقف القلب
فالنظر في المرآة للرؤية بالعين والنظر في المرآة اذا لم يفد ادراكا لا يكون معتبرا فالنظر في الكتاب لموقف القلب

لان النظر في الكتاب م

اذا لم نفد تذكرا لكون هذا لان الرواية والشهادة والقضاء لا تكون الا بالعلم والخط لشبهة الخط شبيها

لا يمكن التمسك الا بالقطعي وعن ابي يوسف رحمه الله في رواية ابن شرعيه الجواز في الرواية والسجل اذا كان في يده

او يد امينه الموثوق به دون الصك اذا لم يكن بيده فانه من باب التغيير والتلبيس وعن محمد رواية ابن رستم

الاطلاق في الكل الرواية والشهادة والقضاء ولو كان الصك في يد الخصم تيسيرا على الناس لكن الاستشهاد

الخط باخر بحيث يخفى التمييز نادر لا يبدو عليه الحكم لكنا اقول معرفة خطه وهو في يده تقتضي الظن بثبوت المكتوب

والظن واجب الاتباع اجماعا غاية الامر قد يخلل عدم التذكر وعدم التذكر ليس بمانع عن تحقق ذلك الظن ضرورة الا

كيف انا نجد من انفسنا ان الخط اذا وجد في اليد بعد ما ان ظن بل جزم بانه مكتوبه والظاهر ان المكتوب اذا علم

توجه اخر وان لم يتذكر وان لم يكن في يده او يد امينه فان الكتاب المشتري المعلم انه صحيح البخاري وقوبل عدة اوراق

منه بالحفظ او بكتاب اخر معتبر فوجدا مشتملا بلا تفاوت حرف فظن البتة انه صحيح البخاري بامس اوله الى

اخره بل يجزم به فان التوشيح في كتب الحديث بالاختصار فانه لا فائدة في الوجود للمغير والخط غير متفاوت في الاطراف

والاوساط وكذلك كتب الفقه وغيرها واستعمل الحرف الى ان العمل الصحابة بكتابه عليه السلم وعلى الرواية منسوب الى النبي

عليه السلم وعلى اله بلا رواية فانه بكتاب عمرو بن حزم اخرجه النسائي في الديات وابو داود في مراسيله عن سليمان

بن ارقم عن الزهري عن ابي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى

اهل اليمن بكتاب فيه الفرائض والسنن والديات وبعث به عمرو بن حزم فقرأت على اهل اليمن وهذه

نسخها وقال يعقوب بن سفيان الفسوي لا اعلم في جميع الكتب المنقولة اصح منه فان اصحاب النبي صلى

الله عليه وسلم والتابعين يرجعون اليه ويدعون اراءهم وقال الزهري عن سالم عن ابيه انه كان رسول الله

صلى الله عليه وسلم قد كتب الصدقة ولم يخرجها الى عماله توفي فاخرجها ابو بكر من بعده فعمل بها حتى قبض ثم

اخرجها عمر فعمل بها ثم اخرجها عثمان فعمل بها حتى قبض ثم اخرجها علي فعمل بها هكذا في فتح القدير فالركون

اقول فقياس مع الفارق لان الدعوى ان رواية ما في الكتاب من دون تذكر المكتوب مع العلم بكون

يكون الخط خط الثقة صحيحا والثابت بقبول الصحابة بكتابه انما هو رواية الكتاب فاين هذا من ذلك وكذا في الحاشية
والجواب عنه ان العمل مثل الرواية فان العمل انما الاخذ بمقتضاه وبرواية الافتاء به وهو مستلزم لصحة الرواية والمدعى
ليس الا الحكم بصحة المكتوب عند معرفة الخط وهو حاصل بلا مرية وفيه ان المقصد انما يتم اذا ثبت ان آل عمرو بن حزم اخرجوه
معتمدين على وجدانه في خزائنهم ونحوها مامونا عن شائبة التغيير فاعتمد غيرهم من الاكابر على هذا الوجدان وهو
غير ظاهر بل ان حفيد عمرو بن حزم رواه عن ابيه عن جده الكتاب وبه لا يثبت ان معرفة الخط كافية لا كفى
وكذا الحال في الكتاب الآخر نعم تصديق الامام باشتراط البينة يرتفع به الوهم الا ان يقال ان رجحان
ثبوت الكتاب عند المعرفة بالخط مثل رجحانه عند رواية الكتاب والعدل لا مانع في هذا الكتاب المنقول من عدم
التذكر فمن الجائز ان يكون حفيد عمرو بن حزم قد تذكر بل هو الظاهر فانه رواه عن ابيه وهو عن ابيه وكذا في
الكتاب الآخر فان كتاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كان مودعا عند احد وهو من الجائز ان يكون تذكرا
بل هو الظاهر فاعتمد الخلفاء الراشدون رضوان الله تعالى عليهم على الرواية المبنية على الحفظ والتذكر
فالدليل ان تم فعلى بعض الدعوى وهو خلاصة ما في الحاشية تفصيلا على ان القرينة قد تفيد القطع
ومن الجائز ان يكون في ايدي رواة الكتابين ومخرجيهما قرائن قاطعة على صحة الكتابين ولا كلام لنا في الاخذ
عند القطع فتامل لانه ابداء احتمال والظاهر انهم وجدوا الكتاب عند مودعه فاعتمدوا عليه وايضا ان الامام
نفى الرواية مطلقا ولم يخصص بالصورة المذكورة بان لا يكون قطع ولنا ثانيا ان النسيان غالب على الناس فلو
لزم التذكر لبطل كثير من الادلة ومن الظاهر ان ابوابها مفتوحة وحسبان الغلبة للنسيان بعد معرفة الخط
ممنوع بل الغالب فيه التذكر مع معرفة الخط نادر فلا يبادر عليه الا انه قد زل فيه الاقدام والله اعلم وعلى تقدير ما يحمل
وعدم التذكر صح
انه لو اعتبر التذكر لافضى الى البطلان ما وجد فيه الترجيح فان معرفة الخط حجة لصحة الكتاب بلا مرية فاشتراط التذكر
هدر لاعتبار الراجح وهو بلا ضرورة داعية اليه ومثله سائر الاجازات فيبطل كثير من الادلة ومثله ستكلف
في الدليل الاول فتامل اعلم ان ابا حنيفة رحمه الله تعالى احتاط في باب السنة جدا فمنع الكتاب والرسالة الا بالبينة

ومنع الاجازة مطلقا ولم يعمل بالخط الا فيدرا وبهذا افلت الروايات عنه يعني ان ذلك الاحتياط وحدث نقله
مرويا به فانه لم يتحمل الكتاب وان كان الاعارة بجانبه وبطائر ابن التمني عليهما ولم ياخذ الاجازة ولم يعمل بالخط
الا بالشرط فلم يرد الافراط او كانا بالشرط المذكور وقس عليه فقد انسد كثير من الصور وفي الحاشية
ان قوله عنه متعلق بنقلت وحاصله ان المقصود انه رجح اقل الرواية وعلم كثير مما اكثر مما غيره بفتح ابواب الرواية
من تلك الوجوه والافضلية نعم يقتضي ان يكون دخولها اكثر واذ لا يحتمل هنا اصلا فالواضح ذلك وانما
اختار مع ان تعلقه بالروايات صحيح ايرازا لان محط الحكم بالتعلة جانبه وذلك الاحتياط لان السنة اصل الدين
كالكتاب وفيها وان لم يجب التواتر كما وجب في الكتاب لكن ارخاء عنان التوسع مطلقا ما يسهل للتعارض والضياع
وفتح لباب التقصير والبدعة الا ترى الى تحليف علي غير ابي بكر كيف احتاط هذا وذلك لان الاجازة بدون العلم
اخفاء بلا مرية والاداء بموجبه مع الخط مع عدم تذكر ما فيه يفضي الى الاختلاف ونحن مندوبون بتحمل المشاق بهجر
الاوطان ونحوه وحفظ السنن والاداء بعد فلو جوزنا ما ذكر يلزم التقصير فلا يبعد ان يفوت التعليم وغيرهما
وهو مر عن صريحه فانه لم ينقل من السلف مثل هذه الاجازة والرواية والمقصود ان قول الامام مكان من
الاحتياط الذي راعى حق امير المومنين كرم الله تعالى وجهه وليس ادعاء محضا كما يتراءى ومع ذلك فالاشبه
قول الاكثر والرخصة في الثالث اي الاداء اللفظ المسموع من النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم وهو ظاهر
والرخصة فيه جواز النقل بالمعنى للعالم بالنحو واللغة المتفقه بالشريعة والاظهر حذف لفظ الجواز فان الرخصة في الاداء
اداء المعنى ثم الحديث ان كان على معانيها اللغوية فالمهارة باللغة كافية وان كان متغيرا عنها الى المعاني
الشرعية فالمتفقه بالشريعة مستحقة فالمعنى على التوزيع فلا يرد ان نقل المعنى بالمرادف ونحوه لا دخل فيه للفقاهة
نعم الاولى النقل بصورته فالرخصة اولى والوجه ظاهر ولذلك يحمل المروي على صورته فيما لم تكن قرينة نقل المعنى
وقال فخر الاسلام يجوز النقل بالمعنى الا في نحو مشترك كالمشكل والخفي والمجمل بخلاف العام والحقيقة المحتملين
والمجاز على طور النشر المرتب في البزدوي السنة انواع ما يكون محكما لا يشتبه معناه وظاهر يحتمل غيره من عام

من عام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز او مشكل او مشترك لا يعمل به الا بتاويل او مجمل او متشابه وقد يكون من
جوامع الكلم فهذه خمسة اقسام اما الاول فلا باس بنقله لمن له بصيرة في وجوه اللغة واما القسم الثاني وهو ما كان
ظاهرا يحتمل غيره فلا رخصة فيه الا لمن قوي اي علم اللغة وفقه الشريعة والعلم بطرق الاجتهاد واما الثالث وهو
المشكل والمشترك فلا يحل فيه واما الرابع وهو المجمل والمتشابه فلا يتصور واما جوامع الكلم فلا يؤمن فيه الغلط ومن
مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها وانما حكينا كلامه لان فيما في المتن نحوا من الاجمال قال المصحح
وفيه تحكم لان الفارق الذي ذكره غير واف لانه قال لان الراوي اذا لم يكن كذلك لا يؤمن عليه ان ينقل الا ما لا
يحتمل ما احتمله اللفظ المنقول من خصوص ومجاز ولعل المحتمل هو المراد ولعله يعمم فيخل بمعانيه فقها وشريعة
واما نحو المشترك فلا يفهم معناه الا بتاويل وتاويله ليس حجة على غيره واما المجمل والمتشابه فلا يتصور لما ان المجمل
ما لا يفهم مراده الا بالتفسير وهو غير واف لان العدل الظاهر لا ينسب الى الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم
الا ما يكون عنده كالشمس في رابعة النهار وفيه العام المحتمل للخصوص والمشترك على السواء وقد مر من قبل في
حمل الراوي المشترك والظاهر على احد المحامل وغير الظاهر لشدة ارتكابه والاشبه ان الناقل ان كان هو الصحابي
رضي الله تعالى عنه فنقله الكل الا المتشابه ان كان مما لا يدرك اصلا بالمعنى جائز ضرورة انه بالمشافهة والمهارة
يطلع على ما هو مراده صلى الله عليه وعلى آله وسلم وان كان غيره فهو في نقل غير المتشابه المعنى لا ريبة في نقل الظاهر
على ظاهره ايضا لا شبهة واما نحو المشترك فهو تاويل وقد مر ان تاويل غير الصحابي رضي الله تعالى عنهم ليس بحجة
واعلم ان ههنا مقامين الاول ان نقل الرواة صحيحة وغير صحيحة يعني انه لا شيء على الراوي وينبغي ان يكون
جائزا في الكل والثاني ان الاخذ بها جائز وحاصله الحجة وينبغي ان يكون التفصيل فيه كما ذكرنا ثم ان المكي
نقل المشترك بمثله فيجوز مطلقا قيل يجوز نقله بالمعنى الا في جوامع الكلم كالخراج بالضمان اي كقوله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم الخراج بالضمان في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم قال بعثت بجوامع الكلم وفي صحيح البخاري
بلغني ان جوامع الكلم ان الله تعالى يجمع الامور الكثيرة التي كانت تكتب في الكتب قبله في الامر الواحد والامرين

ونحو ذلك وقال الخطابي يجوز الكلام في شرح المعاني كذا النبي في الحديث رواه اصحاب السنن قالوا اشتمل على
صور كثيرة منها ان علف العبد المشتري ما لحاصل قبل الرد بالعيب للمشتري لانه لو هلك هلك من ماله والخراج
كل شي ما يخرج منه فخراج الشجر ثمره وخراج الحيوان دره ونسله وقيل يجوز النقل بالمرادف فقط وعن ابن
سيرين وابي بكر الرازي منا وجماعة منعه سواء كان محكما او لا وفي شرح التحرير فما وجد على جمع الرازي
مع ابن سيرين وان ثبت الاطلاع عليه فليحمل عليه وتشديد مالك في الباء يحمل على المبالغة في الورع ورد بانه
رجح انه كان يشدد في الباء والتاء مثل بالله وتالله فلا يجوز التاء مكان الباء ولا يجوز العكس
مع ترادفهما وتقاربهما وهو دال على ان لا يجوز عنده التبديل راسا فهو مع جماعة المانعين المرادف
الصفا قال ابن الحاجب انه لا ريب ان النقل مع حفظ الصورة هو الاولى والعزيمة فتشديده ذلك حث
على سبيل المبالغة على اتيان الاولى لا انه منع للنقل بالمعنى لنا انا نعلم ان الاحاديث بالفاظ مختلفة والواقعة متحدة
وهو واضح لمن يحيط علما بدواوين السنن في جامع الاصول قال الامام ابو عيسى الترمذي انما تكلم من ضعف من الرواة
فانما ضعفهم من قبل الاسناد وزيادته او نقص او غيره او جاء بما يتغير فيه المعنى فاما من اقام الاسناد وحفظه وغير اللفظ فان
هذا واسع عند اهل العلم اذا لم يتغير المعنى قال ثم قال واثلة بن الاسقع رحمه الله اذا حدثناكم على المعنى فحسبكم وقال
وقال ابن سيرين رحمه الله كنت اسمع الحديث من عشرة اللفظ مختلف والمعنى واحد وقال وكان ابراهيم النخعي
والحسن والشعبي رحمهم الله تعالى يأتون الحديث على المعاني وقال الحسن اذا اصبت المعنى اجزأك وقال سفيان
الثوري رحمه الله تعالى اذا قلت لكم اني احدثكم كما سمعت فلا تصدقوني انما هو المعنى وقال وكيع ان لم يكن المعنى واسعا
فقد هلك الناس وان تبين الا بنقل المعنى ولم ينكر على ذلك من احد فهو اجماع ولنا ايضا ما روي عن ابن مسعود رضي
الله تعالى عنه قال عليه وعلى اله السلام كذا او نحوه او قريبا منه او قال كذا او كذا وفي التيسير عن عمرو بن ميمون قال
كنت لا تفوتني عشية خميس الا اتي عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه فما سمعته يقول لشي قط قال
رسول الله فاغرورقت عيناه وانتفخت اوداجه ثم قال او مثله او نحوه او شبيه به قال فانا رأيته وازراره

وارزاره مجلوا موقوف صحيح اخرجه احمد وابن ماجه وغيرهما عن ابي الدرداء رضي الله تعالى عنه كان اذا
حدث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال او كما قال او نحوه او شبهه اخرجه الدارمي موقوف منقطع رجاله
ثقات ثم هذان الدليلان لا ينتهضان حجة على امثال فخر الاسلام فانه من الجائز ان يكون ذلك في واضح
المعنى قيل في حواشي الفاضل ميرزا جان رحمه الله تعالى هذا لنا لا علينا يعني ان هذا الدليل لا يدل على مطلوبكم لانها
المجوز في النقل بالمعنى بل يدل على نفي النقل كذلك اذ لو كفى بالمعنى لكفى قوله كذا ولم يحتج الى قوله او نحوه مثلا اقول مفهوم كلام
انه اي المروي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه على كل تقدير اي على تقدير الاكتفاء بقوله كذا وتقدير ضم او نحوه
اليه تحديث ظاهرة فقد ثبت التحديث بالمعنى فهو علينا ولنا فعليكم بالتامل ايها المعاشر لصاحب الحواشي
لئلا تزلوا وهو كلام حسن وهو المقصود ولكن يحتاج الى التوضيح فان لصاحب الحواشي ان يقول اي مقصوده
المعارضة الشبيهة بالمثل بان قوله او نحوه يدل على انتفاء النقل بالمعنى فانه لو جاز لم يحتج اليه واذ قد احتاج اليه فقد
اومى الى انه ليس كلام النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بل كلام غيره فعليكم بالتامل فيه وجوب المعارضة باثبات الدلالة
غير موجه على ان ان لا يساعد على انه تحديث ولكن لا يدل التحديث على الاخذ به فانه كقول الراوي امرنا
ونهينا ونحوه للاختلاف فيه على ان للضال ان يقول انه مشتبه الدلالة فانه يدل على المتنافيين فلا ينتهض حجة
فالاوضح ما في الحواشي في الجواب من منع الملازمة فان ذكره لئلا يتوهم ان ذلك لفظ النبي صلى الله عليه وعلى
آله وسلم وهو العزيمة والاولى الاكثر الراجح ورفع الوهم ليس واجبا حتى لا يجوز النقل بالمعنى لظهور ان المراد
اللفظ قطعا واذ الملازمة في ظهور الفساد بمثابته وهو تحديث بلا انكار من احد اوجب جواز النقل بالمعنى
والمصرح اذ اي ظهور فساده لما اشتغل بنفي ما يدل على قوله لا علينا فافهم وفيها ان للضال ان ظاهره انه
عند التردد فان قوله كذا او نحوه شك فالجواز في الشك ومنه لا يلزم الجواز في السعة فلا تقرب الا ان تأتي ان
النقص يرد بعدم الصحة على الاطلاق ونشعر به تشديد الامام مالك فرفع ذلك ولا يخلو عن تعقيدها وبه يندفع
ما مر من قبل من عدم انتهاضه على امثال فخر الاسلام ولنا ثانيا ما روى الخطيب في كتاب الكفاية في معرفة اصول

علم الرواية عن يعقوب بن عبد الله بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا
بابائنا وامهاتنا انا نسمع منك فلا نقدر على تاديته كما سمعناه منك قال صلى الله عليه وسلم اذا لم تحلوا حراما او
تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس وقد روي عن سلالة عبد الله بن سليمان وفي اخر فذكر ذلك للحسن فقال لولا هذا
ما حدثنا وغاية ما فيه انه مرسل فان عبد الله تابعي على الصحيح وهو غير ضائر كما سيتضح ان شاء الله تعالى كذا في
التيسير واستدل على المختار بدليل من طرف الاولى لجواز تفسير ما يعم الجماعة اجماعا واذ جاز تفسير الحديث بالعجمية فبالعربية بالطريق
الاولى لانه مجال للمفسر والنقل بالمعنى تفسير له فيجوز اجماعا واجيب بانه تفسير للعجم وحاصله ان جواز التفسير للضرورة
وهو التفسير اي الوضوح والظهور للعجم الذين لا يعرفون العربية اصلا فلو لم يجز التفسير بالعجمية امتنع معرفة الشرائع
الباعثة الجمع الكثير الذين لا يعدون ولا يحصون فلا يتاتى منهم الامتثال فيخرجون من دائرة التكليف فيلتحقون بالحيوانات
وهذه الضرورة منتفية في نقل الحديث بالمعنى والقياس مع فارق فان الجواز عند الضرورة لا يورث الجواز عند
السعة وقد جاز تفسير الكتاب بجميع اللغات مع امتناع نقله بدون هذا النظم اللطيف والحاصل انه ان كان على
التفسير منعنا تحقق الجامع فانه الضرورة وان ادرج التفسير في النقل بالمعنى منعناه كما في الكتاب ولو سلم فقصوى
امره جواز نحو من النقل وهو متفق عليه من الكل فلا يثبت المتنازع فيه واستدل على المختار ثانيا
المقصود المعنى لانه وحي غير متلو وكل وحي غير متلو فالمقصود منه المعنى وهو اي المعنى حاصل في النقل بالمعنى
اقول لا نم انه المقصود بل التبرك بلفظه عليه وعلى آله السلام ايضا ولو سلم ان المعنى هو المقصود فلا نم
انه علة تامة للجواز لجواز تحقق المانع من الجواز وهو الاختلاط الى كلام الاحاد من الناس فان انتفاءه دخيل في العلة
التامة فلا يتحقق بدونه فكون المعنى هو المقصود لا يدل على الجواز هذا والجواب انه من الظاهر ان المقصود من
تبليغ الاحكام هي الاحكام وبها الفوز بالسعادة العظمى وانما لم يكن المبهم الا في القرآن لان الاحكام متعلقة
بنفس اللفظ كالقراءة في الصلوة مثلا والتبرك باللفظ النبوي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وان كان ايضا مقصودا
لكنه ليس من الواجب الاهم ومثل هذا المقصود تحصيل بالاولوية رعاية الصورة وكونها عزيمة والمانع منتف فان

فان الاختلاط انما هو في كلام الآحاد وكلامه صلى الله عليه وعلى آله وسلم على حاله وادائه الى كلام الناقل غير مانع فان المقصد
الاقصى ما بني وجعل الصورة غريزة تكلفا فان اهل العزائم من المخلصين يراعونها البتة فانهم في رعاية الاصلح
مصروفة بالطبع فلا تفوت بالمرة اللهم لعروض ما لا يملكه القوة البشرية كالنسيان في البعض للبعض والله اعلم
واستدل ثالثا ببعثه صلى الله عليه وعلى آله وسلم الرسل الى الآفاق والنواحي بلا التزام خصوص اللفظ ولو كان
لازما لالزمهم البتة ولو الزمهم لنقل الينا والجواب انه لا حاجة الى الالزام فانه من الجائز ان يكون اللزوم لهم معلوما
من دليله فلا يرون الا اداء اللفظ والافتاء لغيره ايضا فانه كالتفسير وقيد من حاله فلا حاجة الى الايجاب الا عند
التبليغ نعم اذا ثبت انهم بلغوه من حيث الرواية من غير رعاية اللفظ لتم وانما نحن لنقل المعنى قالوا
اولا قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم نضر الله امرأ سمع منا حديثا فهو سمع مقالتي فوعاها فحفظها فاداها فرب حامل
فقه غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه رواه احمد والترمذي وابن ماجة وابن حبان وغيرهم ولكن في
لفظهم عند الكل امرأ كما حكي والتيسير وفي جامع الاصول نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها
فرب مبلغ اوعى من سامع ورب حامل فقه وليس بفقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولو حمل على ان
الوعاء للسامع والاداء كذلك ولم يشترط الا مراعاة اللفظ قلنا اولا لا نم انه لا يشترط الا مراعاة اللفظ وان الناقل لم يؤد
كما سمع كالمترجم فانه يؤدي بلا زيادة ونقصان ويصدق عليه انه يؤدي كلام غيره كما هو والى ثانيا يحمل الادلال
مجموع الحديث وفي وادي سمع مقالتي فوعاها ولا ريب في ان معناه حفظ المقالة كما سمع والاداء متفرع عليه
فيجب اداؤها كما سمعها وان الناقل انما حفظ المعنى واداه كما حفظه وثالثا في العرف سمع مقالة فلان وحفظها كما سمعه
لمن حفظ معناها لا الالفاظ والصرف عن الظاهر سيق فانه لا مضايقة في العرف ايضا في حافظ المعنى بلا زيادة ونقص
بانه حافظ الكلام وان كان الظاهر هو الاول والباعث عليه قيام الادلة على صحة نقل المعنى ولا يخفى
عليك انه مشتمل على شائبة من الكلفة فتامل ويجوز ان يكون السماع والحفظ متعلقين بنفس المقالة
والتادية الى الغير فان المترجم يؤديه كما سمعه ووعاه قلنا ثانيا ولو سلم ان الناقل للمعنى لا يؤدي

المسموع كما سمعه فرب حامل فقه الحديث شرط لجواز نقل لفظه على المسموع بلفظه هو الاولى لا الاجماع
الى وقد عرفت ان الاداء هو رعاية الصورة فهو يجب عليها وهو بعينه وشروطه واصل التي ان قوله
الله عليه وعلى آله وسلم فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ان الراوي قد يقصر لفظه عن استيعاب ما اشتمل
المقالة النبوية فلا بد من رعاية الصورة لئلا ينتفي ما يجده الافقه لانا نقول اولا جواز النقل للمعنى لمن لا يخل
بالفقاهة من مقاصده وثانيا يمكن ان يكون المعنى رب حامل فقه الى الافقه لم يزداد فقهه في التبليغ معرفة
عظيمة وفتح ونفع لما عسى ان يتوهم احد ان التبليغ انما هو ممن هو غير فقيه فانه لا يحتاج اليه وثالثا يمكن ان يكون
المعنى رب حامل فقه الى من هو ادعى فلو لم يبلغ لادى الى الانطماس فان من السامع عبر ادعى فيسقط عن
النسيان ودليل عليه رواية فرب مبلغ ادعى من سامع ولفظ الافقه كناية عنه فان الافقهية والعادة
ينادي على قوة الحفظ بالممارسة والله اعلم وقلنا ثالثا ان هذا الحديث قد روي بالفاظ مختلفة كما في جامع الاصول
فهو دليل على كفاية المعنى فانكم اخذتموه وعملتم به فقد قبلتم المروي بمعنى وقالوا ثانيا لو جاز نقل المعنى بالتبديل
لانطمس الحديث فانه يحتمل ان يقع نحو من التغير او لا ثم ممن ثم قلت ثانيا لما جبرا الى ان يوجد التفاوت فاحشا فلا
يبقى اثر من الحديث قلنا الكلام على تقدير عدم التغير اصلا فيمنع لزوم الملازمة فان المتنازع هو نقل المعنى بحيث
لا يفوت المقصود وعند التفويت لا يجوز وفاقا وعند التفويت لا ينجر النسبة الى التفاوت الفاحش المفضي الى
الانطماس كما لا يخفى وقالوا ثالثا كما قيل في حواشي الفاضل مرزاجان عليه الرحمة لو صح نقل المعنى لزم تقليد الراوي
لان المجتهد انما اجتهد في لفظه يعني ان المجتهد انما اخذ لفظ الراوي وافتى بمقتضاه وحين نقل المعنى لا يبقى كلام
النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم واذا استنبط منه احكاما فقد استنبط من قول الراوي وهو التقليد وهو منتف
فلا يصح نقل المعنى اقول ان نقل معنى قول النبي عليه وعلى آله السلام على ما هو الظاهر من المتفقه فانه من الظاهر ان
العدل المتفقه الماهر بمواقع الالفاظ لا ينقل الا ما هو معنى الحديث بلا تفاوت محل الوفاق ان المعنى هو المقصود
فلا يحتاج الا التقدير في قوله معنى النبي فاللفظ تابع غير مقصود وانما المقصود ما عناه صاحب الوحي صلى الله عليه وعلى آله وسلم

على آله وسلم فلا تقليد الا تقليده وهو الجواب قطعا لا تقليد غيره والا لأن الكلام في نقل معنى الحديث النبوي بل
وقوع الناقل في افراط او تفريط فلا نزاع فيه بل الوفاق في عدم جوازه كما عرفت فلا تقريب على انه لا منع من ارادة
بعض انه ان قطع النظر عن استقصاء على المستدل نزاع فيه فلا تقريب ايضا فانه من الظاهر ان لا اثر التقليد للراوي
في النقل بالمرادف كقعد مكان جلس ومنع في مكان اذن مثلا فلا يؤدي المعنى الى تقليد غير النبي صلى الله عليه و
على آله وسلم فتدبر واعلم انه قد وقع نحو من التغيير في النقل فانه في تلك الحواشي هكذا يمكن ان تقرر الدليل الثاني هكذا
لما اختلف العلماء في معاني الالفاظ فيمكن ان يحمله الراوي على معنى على مذهب وفي الصنع لفظا آخر موضعه واذا نقل
ذلك اللفظ المجتهد كان اجتهد في لفظ النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو يحسب انه نقل الى اللفظ النبوي كما حملت
احمله الا على معنى آخر فهو حينئذ يكون مقلدا للراوي وذلك مناف للاجتهاد وعند هذا التقرير اندفع ذلك الجواب المذكور وهو
قوله الكلام على تقدير عدم التغيير نعم يمكن ان يقال العادل الماهر لا ينقل كلامه صلى الله عليه وعلى آله وسلم كذلك في محل الخلاف
والا كان مدلسا ولا يبعد ان يقال في هذه الصورة وقع الاتفاق على عدم جواز النقل انتهت اما اندفاع الجواب
فلانه يقال معنى لفظ النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم في زعمه وحينئذ نقلا لا معنى مقصوده صلى الله عليه وعلى آله وسلم فلو اندفع
كان اتباعا للمجتهد وان اريد تفاوته في نفس الامر فيكون عدم تفاوته كذلك محل نزاع فيه محل تأمل فان نقل المعنى اذ جاز
وليس الشرط الا اتقان الراوي انه المعنى النبوي فكل ما القيه معنى مقصود النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم لو جاز نقله لأدى
الا ما ادى وان اشترط مطابقته معه في نفس الامر فالنقل مشكل لان مبناه على زعم الناقل كونه مطابقا والنقل بالمرادف ايضا
مستشكل فان ما حمله الناقل وهو محاكي بحسب اللفظ الا المقصود والمرادف مرادف له باعتبار هذا المحمل فقطوع لو جاز
النقل بالمرادف لادى الى التقليد نعم ان المرادف مخصوص بان يكون مساويا للمراد فيه من حيث المحامل ايضا لا يبطل
بما ذكره واما جوابه بانه لا يجوز من الماهر والا كان مدلسا ففيه انه اذا ظن انه مراد الشارع فلا تدليس وجوابه الثاني انه
ليس محل النزاع ففيه ان المشترك ونحوه من محل النزاع فالاوضح ان الناقل الكامل صحابيا فله الجواز ولا يفضي
الى التقليد اصلا فانه بمعاينة القرائن والاحوال المقربة الى المقصود ومواقع الالفاظ وممارسته بها الظاهر انه لا يخطي

لا في لفظه

فهو بما عناه النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وان كان غير صحيح فالظاهر جواز نقله كيف تيقن بمعنى النبي صلى الله عليه وعلى آله
وسلم علما على ما علمه واما المحتمل فينبغي ان لا يجوز نقله لاحتمال الخطاء وانما ينقل بمعنى الالفاظ التي تتضح كالمعاني انه لا يحمل
غير المنقول والله اعلم واعلم انه وان وقع تغيير النقل من المصرح فهو احسن ولا الا بالفهم المنقول عنه النبي فافهم
حذف البعض من الحديث ورواية البعض الباقي جائز ان لم يكن بينهما تعلق كالمعرات فان كان بينهما تعلق فلا يجوز لاخلاله
بالمقصود وذلك نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه رواه الشيخان فلا يجوز
نقله بدون حتى يستوفيه وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا وزنا بوزن مثلا
بمثل سواء بسواء رواه مسلم ولا يجوز نقله بدون الاستثناء وعلى هذا فقس ومعنى التعلق انه متغير بعيد معنى ما فهمه ومنه
كالامر في المطلق والمقيد كقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم المسلمون تتكافؤ دماؤهم اي تتساوى في القصاص والديات
لا فضل لشريف على خسيس ويسعى بذمتهم اي بامانهم ادناهم كالعبد عندنا ويرد عليهم اقصاهم اي يرد الابعد الغنائم
عليهم ولا ينفرد بها وهم يد على من سواهم اي هم كالعضو الواحد في اتحاد كلمتهم وتناصرهم وتعاونهم على المحاربة رواه
رواه ابو داود وغيره فان كل جملة مستقلة بنفسها لا تعلق لها بالاخرى وقيل لا يجوز الحذف والاقتصار على البعض اصلا
وقيل يجوز ان روى مرة على التمام والا اي وان لم يرد مرة على الكمال يجب الرواية على الكمال لا يجوز الحذف والاقتصار لنا
اذا عدم التعلق بين المحذوف والمروي فكخبرين وكل خبرين لا يجب جمعهما بالاجماع فكذا في الخبر الواحد لعدم التعلق
بين الابعاض كما لا يخفى ولنا ايضا شاع الحذف والاقتصار في عدم التعلق من الائمة رضوان الله تعالى عليهم
بالاستقراء من غير نكير فكان اجماعا ومع ذلك فالاولى النقل على الكمال مسئلة اذا كذب الاصل الشيخ
الفرع الراوي عنه بان قال ما كنت رويت وكذبت على سقط الحديث المروي بكذبه اتفاقا ولعله لم
يعتد بخلاف السمعاني والسبكي فان خلاف الاقل الاندر كلا خلاف وفي شرح التحرير وفيه نظر فان السرخسي
وفخر الاسلام وصاحب التقويم حكوا اختلاف السلف لانتفاء صدقهما معا فيه لامتناع اجتماع المتنافيين في
الصدق والاصح فكذب الراوي في روايته مثل صدقه فلا يثبت الصدق فيه ولا بد في الاتصال برسول الله صلى

صلى الله عليه وعلى آله وسلم من الصدق الرواة جميعا فاذا فات الشرط فات المشروط واورد عليه بانه من الجائز نسيان
الشيخ بعد الرواية والراوي عدل جازم فلا تعارض فيه فههنا اتصال من قبل الراوي ان قلت ان مثل النسيان
محتمل في الراوي ايضا فان نظر الى التكذيب فلا يثبت الاتصال وان نظر الى احتمال النسيان يمكن فان
نسيان الشيخ لا يورث خللا وخطاء الراوي يورثه فلا يثبت الاتصال قلت ان نسيان الشيخ قريب
وخطاء الراوي بجزم سماعه عن الشيخ بعيد فان العقل الوافر كثيرة والحاصل ان كذب الشيخ بانسيانه ظاهر
من كذب الراوي لا يورث عدم الاتصال كما في صورة الشك فالاوجه ان الاتصال انما يثبت بروايته عن الشيخ
ورد قبله وهو منكر ولا ثبوت منه لما يثبت من حيث مع الانكار منه فتامل وحاصله اي الشيخ الكذب والراوي من جاء عن النبيهما
فيقبل روايتهما اي بغير هذا الحديث واما لم تقبل هذا الحديث لعدم ثبوت الرواية للانتفاء والعدالة بثبوت الفسق
الذي هو الكذب وذلك اي لقائه جما على العدالة لان اليقين لا يزول بالشك وحاصله ان كلا منهما كان عدلا
والمخاطب بكذب واحد منهما غير معين كما عرفت فكل محتمل الصدق على حاله ومحتمل الكذب كذلك فعدالة كل
صارت مشكوكة واليقين السابق لا يزول بالشك الطاري بل العمل اي اليقين كما هو المشهور واصلها
رواه مسلم مرفوعا اذا وجد احدكم في بطنه شيئا فاشكل عليه اخرج منه شيء ام لا فلا يخرجن من المسجد حتى
يسمع صوتا او يجد ريحا وفي قوله بل العمل اشارة الى دفع ان العدالة شاهدة بان اليقين والشك لا يجتمعان فكيف
لا يزول وحاصله ان المراد بقاء حكمه لا بقاء نفسه والمراد باليقين الرجحان فان العدالة ليست يقينية بل مظنونة ظنا قويا
او ضعيفا اقول هذا الذي ذكرتموه انما يتم لو كفى بعد النبيهما بدلا لا معا كما في حواشي الفاضل ميرزا جان رحمه الله تعالى
فان قلت كيف يجوز ذلك مع انه علم قطعا ان احدهما كاذب فيلزم العمل بخبر المجهود بروايته الكاذب قلت
انا نقيد في الاجتهاد ان العمل في كل خبر بعين روايته من علم عدالته ولم يزل ذلك عنه لان الشك لا يزيل اليقين المتقدم
المذكور واما انه يجب ان يعلم الاخبار التي وصلت الينا بجميع رواتها عدول معا فغير لازم بل يكفي ان رواتها عدول
ولو بدلا لا معا انتهى وفيه شائبة من الخفاء فانه من الظاهر ان الشيخ والراوي عنه اذا اجتمعا في حديث يجب ان لا يكفي

عدالتهما بلا ضرورة فان شرط قبول الرواية ثبوت العدالة بالفعل واذ قد قطع بكذب واحد منهما وان كان
كذب واحد منهما وان كان كذب واحد منهما بخصوصه مشكوكا فقد انتفى شرط العدالة قطعا بخلاف
ما اذا افترقا في التحديث فان الواقع في واحد بخصوصه وهو مشكوك الكذب فلا ينتفي العدالة السابقة الثابتة
بالقطع والرجحان بالشك الطارئ بخلاف الاجتماع فان فيه ثبوت الكذب في الرواة قطعا وبالقطع يزول القطع
السابق ولذلك حرر المصنف ما ذكره وحاصله ان تعارضهما على العدالة بما ذكر ليس تم الا اذا لم يكن العدالة البدلية وهي
غير كافية فلا يتم وجه المطلوب بما لا يرد عليه ذلك فقال ولو وجه بان الظاهر من حال العدل عدم الكذب اعتقادا
اي تعمد الكذب في جميع الاخبار بما ليس في الواقع مع العلم به ولا شك في انه بعيد من حال العدل واذا كان كذلك فالظاهر
ان قول ما رويت على زعم انه كذلك وان كان في الواقع خلافه وكذا قول الراوي والكذب كذلك لا يورث فسقا
وجرحا في العدالة والا لكان المجتهدون الذين لا مرية لاحد في انهم على طبقة في العدالة المرضية غير عدول
ومجروحين وبطلانه واضح فلا يزول العدالة ثم بدلا ومعا فتدبر والحاصل انه ح يتم اثبات تعارضهما على العدالة
وان كان كذبهما معا او بدلا والمعنى تم الكلام لو كفى عدالتهما معا فقط او عدالتهما بدلا واحتمال صدق واحد فكذلك
قول واحد منهما ما ينافي قول الاخر فلا يحتملان في الصدق بل يحتمل كذب واحد الذي لا يورث جرحا في العدالة
لعدم تعمد الكذب وهو الجارح واما نفس الكذب فليس جارحا اصلا فان كذب واحد فقط وهو المتحقق فيما نحن فيه
غير ضار ولو كذبا وان كان غير متحقق فكذلك نقول ان كان عدالة كل على الاجتماع مما لا بد منه فالمطلوب
ولو كفى عدالة كل بدلا فكذلك فهذا التوجيه لا يحصل المطلوب ايضا او تقرير الدليل السابق والحاصل ان عدالتهما
معا كانت محققة وانما جاء الشك الطاري باحتمال ان الكذب الواقع من احدهما لا مرية يجوز ان يكون
متعمدا فيكون جارحا فيفوت العدالة ويجوز ان لا يكون كذلك كما في كرما فيكون العدالة على ما كانت عليه و
الشك الطاري غير ضار فيبقى الموقوفة على ما كانت عليه في الاول او صار الا ان ح احتاج الى حديث
الشك فان ظاهر حال العدم الكذب تعمدا فاحتمال الكذب الجارح مرجوح فلا طرو للشك نعم ان احتمال

احسن من هو توجيهه

ان احتمال عدم العدالة الذي كان من قبل من حيث جاء اوما طلا قد يقوى الان في الحجة وان كان علاوة حيثية
ويمكن ان يقال في هذا المقام ان دليل المشهور فيه قصور للبيت فانه ان المعنى على ظاهره لم يتم اذ اكتفي العدالة
وهو لا يكفي عن شاعة وان وجه بما ذكرتم سواء اكتفت العدالة المعتبرة او البدلية فبلغوا حديث البدلية فهو القول المشهور
قصور ولعله لكن في الحاشية ما لا يلائمه حملنا عبارة الكتاب عليه واعلم ان صاحب الحواشي يلوح من اخر كلامه عدم ارتضائه
بما ذكر من التوجيه لبعد كفاية العدالة البدلية والله اعلم ولو قال الشيخ المروي عنه لا ادري ولا اذكر الرواية لكن لا يكذبه
التردد فيها فالاكثر حجة يعني فالاكثر من الاصوليين مالك والشافعي ان المروي المذكور حجة خلافا للكرخي وجماعة منهم
فخر الاسلام والوزير ولاحمد روايتان واصحهما القبول ومحل الحجة على ما في التيسير ولي القبول الامام محمد والمنع الى
ابي يوسف تخريجا من اختلافهما في قاض اتى البينة على قضائه وهو لا يذكر القضاء المقام على البينة رده ابو
يوسف فلا يثبت الحكم وقبلها الامام محمد فينفذه وذكر فخر الاسلام ابا حنيفة مع ابي يوسف حيث اورد مثالا
بالكار الزهري عن حديث ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها قال ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل رواه اصحاب السنن الاربع ابو داود والترمذي والنسائي
ومالك في البزدوي ومثل حديث عائشة رضي الله تعالى عنها رواه سليمان بن موسى عن محمد بن
شهاب الزهري وسأل ابن جريج عن الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه فلم يعمل به الحجة عند ابي حنيفة وابي
يوسف هذا في فتح القدير عن ابن جريج عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة فقد انكره الراوي
قال الطحاوي وذكر ابن جريج انه سأل عنه ابن شهاب فلم يعرفه حدثنا بذلك ابن ابي عمران حدثنا يحيى بن
معين عن ابن علية عن ابن جريج بذلك لكن في فتح القدير رواه ابن عدي في الكامل في ترجمة سليمان
بن موسى ايماء الى ان الصورة صورة التكذيب لا التردد وفيه ارد بالاجماع على ما مر وذلك لانه قال قال
ابن جريج فلقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه فقلت له ان سليمان بن موسى حدثنا
به عنك قال فاثنى على سليمان خيرا وقال اخشى ان يكون وهم علي فهذا اللفظ في عرف المتكلمين

اهل العلم بغير صنعة نعم ويفيد في التحرير لم يذكر في مسئلة القضاء قول لابي حنيفة فضم مع ابي يوسف وبعد التحاشي في شت
الفا بل الي ان رجع فاما ان حديث شاك الشيخ في روايته او لا اباه اي الراوي عن ذلك الشيخ عمل غير مكذب
وكل عمل غير مكذب يجب العمل بحديثه فوجب العمل بروايته كما لو مات الاصل او جن بعد الرواية فانه يعمل
بروايته لانه رواه غير مكذب بل هاهنا اسوء حالا من التردد واذا لم يمنعا فلان لا يمنع التردد اولى اقول ان الكبرى
القائلة ان كل مكذب يجب ان يعمل بروايته ممنوع والقياس على موت الاصل وجنونه من غير جامع واشار الى السند
بقوله توقف الاصل وتردده مرتب فلعل المنع الوجوب للعمل بل هو الظاهر فان العمل بالاتصال بالشيخ ولم
يوجد مع التردد فانه غير ثابت في الاتصال بلا شبهة ولم يوجد الريب الثابت بالتردد في المقيس عليه وهو موت الاصل
وجنونه فما في فانه لا ريب على ما قيل لان اخبار العدل وهو جار ضابط اثبت وجود الاتصال ونفي الارتيابات
ولا يشترط دوام استحضار الشيخ فنسيانه اظهر لانه اكثر وقوعا على الناس بخلاف سماع ما لم يسمع و
الا حفظ ما ذكره فان ثبوت الحديث من قبل الشيخ ومنع شكه لا وجه له كما في صورة التكذيب وسماع
ما لم يسمع وان كان غريبا في نفسه لكنه ليس غريبا مع احتمال ان يكون مسموعا من الغير او الكتاب ونحوهما وكان
الكثير رواياته من الشيخ والالفاظ متقاربة متداخلة المعنى فاشتبه الحال ولم يتذكر الا انه سمعها من الغير فجزم
بما هو المناسب لما اعتاده والله اعلم وقد ينقض الدليل المذكور ايضا بالشهادة وقد اجمعوا على عدم
قبول شهادة الفرع مع نسيان الاصل صورته شهد شاهدان لشهادة اخر وقال الاخر شهد ما علمه فسئل
ذلك الاخر فتردد فهذا التردد مانع عن القبول بالاجماع مع انه مثل التردد فيما نحن فيه وجب بان الشهادة
اضيق من الرواية حتى اشترط فيها ما لا يشترط في الرواية مع ان الاشبه الظاهر عدم الاشتراط ومن ثم
امتنع العنعنة في الشهادة على الشهادة وهي ان يقول عن فلان عن فلان ولا يمتنع في الرواية ومن
ثم ايضا امتنع الحجاب فيها دون الرواية فيمتنع الشهادة بدون ان يشهد الاصول الشهود وان يشترط
فيها العدد والذكورة وغير ذلك فالامتناع في الشهادة لا يورث الامتناع في الرواية فانه من الجائز

فانه من الجائز ان يشترط اعتبار امر على خلاف القياس فلا يشترط في الرواية به وقد ينتقض الجواب بنسيان
الحاكم حكمه اذا شهد شاهدان على حكمه فان الشهود عدول غير متهمين فيجب ان تقبل قولهم مع انه لا تقبل فلا
ينفذ الحكم واجيب اولا بمنع انتفاء اللازم وهو عدم قبول الشهادة على الحكم عند مالك واحمد ومحمد رضوان الله
تعالى عليهم فعندهم ينفذ الحكم بتلك الشهادة وذكر ابو يوسف معنا اي مع هؤلاء مالك واحمد ومحمد غلط من ابن الحاجب
فان الحنفية اعرف بمذهبه وهم مجمعون على ان ابا يوسف رحمه الله على رد الشهادة المذكورة واجيب ثانيا بالفرق بين
نسيان الشيخ الراوي عنه ونسيان القاضي حكمه بان الاول اكثر والثاني اندر فان نسيان المتنازع فيه نادر
الوقوع فالظاهر فيه عدم النسيان والشهود عدول جازمون فالظاهر النسيان ويحتمل الخطاء والكذب
فقد تعارضا فلا يثبت الحكم وما نحن فيه فالنسيان فيه غالب بما بعد فان العنعنة للانسان كثيرة والراوي عدل جازم
فترجح قوله واجيب ثالثا بمنع الملازمة وان امر الشهادة اضيق ولم يورده اكتفاء بالجواب الثاني في النقض الاول في
حواشي الفاضل ميرزاجان رحمه الله اجيب بانه قياس للرواية على الشهادة لان هذا قياس للمجتهد على الحاكم لا للراوي
بالشاهد وقياس ليعلم انه غير وارد على الكتاب لان فيه اجراء الشهادة عند النسيان مع ان الدليل يقتضي عدم قبولها
لنا ان نقول ان دائرة الشهادة اضيق الى اخره فافهم فهذان النقضان دليلان للنافي والاجوبة
عنه ثم احتج القائل بانها ثابتا بان سهيلا بعد ما حدث عنه ربيعة انه عليه وعلى اله السلام قضى بشاهد ويمين و في
المشهور تحليتهما باللام مطابقا لما في التحرير فلم يعرفه كان يقول حدثني ربيعة عني اخرجه ابو داود ونفي بحجة
وغيره كذا في التيسير فربيعة قد استمر على التحديث مع شك شيخه سهيل وسهيل لم ينكر عليه واجيب اولا بانه محمول على
الوقوع فاين وجوب العمل يعني ان حديث سهيل لا يدل الا على ان ربيعة حدث عنه وهو لم يعرفه
والاعتراف بتحديثه عنه ولا كلام في وقوع مثل هذه الحادثة وانما الكلام في الحجية ووجوب العمل به ولم
يثبت فانه لم يظهر منه ان ربيعة عمل بمقتضاه وافتى به فكذا لم يظهر حال سهيل في الافتاء فلا يعرف
نقل في حواشي الفاضل ميرزاجان ذلك الواقع من ربيعة وسهيل لم ينكر عليه احد فصار اجماعا سكوتيا على الجواز

للعمل لا ينفك عن الوجوب بالاجماع فان من قال بالجواز قال بالوجوب ومن لم يكن قائل بالجواز والوجوب لم يكن قائلا
بالوجوب وحاصله ان جواز العمل لما صار مجمعا عليه كان حقا والجواز لا ينفك عن الوجوب بالاجماع فصار واجبا بالاجماع فقد
واجبا بالاجماع فثبت وجوب العمل بالاجماع اقول اولا انه اجواز الرواية فاين وجوب جواز العمل بها انا لا نسلم ان الجواز
مجمع عليه فان الواقع ليس الا الرواية ولا عين ولا اثر لجواز العمل وعدم الانكار على الرواية يدل على صحتها فالمجمع عليه
بالاجماع السكوتي هو جواز وهو لا يستلزم جواز العمل فلا يثبت والوجوب كان منفيا عليه فلا يثبت الفا الا ان يكون الاوى(?)
عن غير العمل لم يكن ولا يدل على الجواز للعمل بمقتضاه وهو لا يخفى على احد فان التحديث نقل واسناد الصحيح للحديث بلا جرح
والتصحيح هو المجوز او الموجب فلا اجماع عليه فلا اجماع على الجواز كيف انا لا نأخذ الحديث ونعمل به الا من ثقات التحديث والرواة
من العمل عن غير العمل لم يعن الا القبيل وتسمع بالشذ ارك في مثله قبول المرسل(?) فلا اصلح من التحديث لكن
الواقع من سهيل انما هو نقل رواية ربيعة عنه على طريقة حكاية الواقعة ويحتمل ان يكون معناه ان ربيعة حدثه عني
وانا لا اعرفه فهو خطأ منه او نسيان منه وكذلك ربيعة لم ينقل الحديث من حيث الاسناد والتصحيح بل قصاص
او حكاية بحال انه يحدثه عنه وهو ليس يعرف ولا اعرف لاشتباه منه وهو محتمل واقول ثانيا الاجماع على
الا انفكاك لجواز العمل عن وجوبه كما قال ذلك القائل ان من قال بجواز العمل قال بوجوبه ممنوع لما تقرر عند الحنفية
ان الراوي اذا لم يظهر حديثه في السلف جاز العمل به ولم يجب يعني ان الراوي المجهول الذي لم يعرف الا بحديث
او حديثين اي لم يعرف الحديث الا بحديث او اثنين ولم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد وقبول ثم
ظهر بعده ولم يخالف القياس جاز العمل به ولم يجب واذا تقرر عندهم ذلك فقد يمكن الاجماع على التلازم بينهما لكن ثم
فان المنع جيد ودعواه منادية على شدة العقول ولكن للقائل ان يقول ان مقصود القائل ان الحجة قد ثبت
فان الاجماع على صحة التحديث والرواية اجماع على جواز الاخذ بها وفيمن يوجب العمل في كل حديث يوجه هما(?)
وهم الجماهير ومن يفرق بين حديث وحديث بالجواز والوجوب يقتصر على الجواز المحض او لضمنه مع الوجوب وعلى
التقديرين يثبت المدعى كل على ما اصل عنده والمقصود الاقصى اثبات الاحتجاج وهو حاصل على الكل غير

علاان فی غیر تلک الصورة المذکورة لا یوف الکفالک الحاکم عن الوجوب فتم الکلام قبلا وردا لا اقتصار علی منع کون الواقعه
تحدیثا وشهادة متضمنا للتصحیح وجب ثانیا بانه لو سلم ذلک فیوس ای کسهل و نعته وهو غیر ملزوم لنفی هما و نفی
حدیث الاجماع السکوتی کما مر ولکن نفی ثبوت تامل وفی التحریر لو سلم ان رأیه یلزم للنفی فیقد الجازم
بصحة النقل وقد صح الجازم بانه قال عمار لعمر رضی الله تعالی عنهما اما تذکر یا امیر المومنین اذ انا وانت
فی سریة فاجنبنا فلم نجد الماء فاما انت فلم تصل کان رأیه عدم التیمم بالجنابة ووجوب الطهارة للصلوة
کما فی صحیح البخاری قال ابو موسی لعبد الله بن مسعود اذا لم یجد الماء لا یصلی قال عبد الله نعم لو رخصت لهم
فی هذا کان اذا وجد احدهم البرد قال هکذا یعنی تیمم ویصلی قلت فاین قول عمار لعمر قال انی لم ار عمر قنع
بقول عمار وفی روایة الم تر عمر لم یقنع واما انا فتمعکت ای تقلبت فی التراب فصلیت فذکرت ذلک للنبی
صلی الله علیه وسلم فقال النبی علیه السلم وعلی اله انما کان یکفیک ضربتان وفی صحیح البخاری انما کان یکفیک
هکذا فضرب النبی صلی الله علیه وسلم بکفه الارض ومسح فیهما ثم مسح بهما وجهه وکفیه ومثله فی صحیح مسلم و
لکن فی سنن ابی داود وغیرهما ضربتان کما فی الکتب وتفصیله فی شرح سفر السعادة فلم یذکر امیر المومنین عمر رضی
الله تعالی عنه الجنابة القصة اخبر بها عمار رضی مع مشارکته فما رجع عن مذهبه فانه لا یری التیمم للجنب وقد قال لعمار اتق
الله یا عمار کما فی صحیح مسلم وفیه وقول ابن مسعود انه لم یقنع بقول عمار ویظهر ان ابن مسعود لم یقنع به ایضا
واجاب الاول بان رده ای رد امیر المومنین لا یلزم غیره ولعل عنده معارضا لقبوله والظاهر ان امیر المومنین
رضی الله تعالی عنه انما رده لانه شارکه فی الواقعة فهو وعمار سیان فی العلم بها واذا لم یذکر شیئا فهو دلیل
ان عمارا اشتبه علیه الحال ویدل علیه ما فی صحیح مسلم وبه یثبت مدعی الخصم وثانیا بانه غیر محل النزاع فانه
ما سکت المروی عنه وههنا المروی عنه ای ما هو بمثابته جازم بالضد فان امیر المومنین رضی الله تعالی عنه کذب
عمارا فهذا الحدیث دلیل الجمع علی ان الشیخ ان کذب الراوی سلم النقل وثالثا بان رده لا یلزم غیره فان
مذهب الصحابی غیر متبع وهو مخصوص بمن لا یری التقلید الصحابی ورابعا بانه لا فان هذا الحدیث قد قبله جماعة

بدله یقبل

فلو كان مردودا لما قبلوه ورفعه تأمل وخامسا بما اشار اليه مع الكلام على التعواله واما الجواب بان مما لم يكن مرويا

عن امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنهما فليس مما نحن فيه فانه ما يكون الشيخ المروي عنه ناسيا وههنا انما بيان احد

المتصاحبين في حادثة فاين هذا من ذلك ولعل عدم العمل انما كان لكونه كالمرفوع في البدع فضعيف لان النسيان عن الطرفين

عنه احاديث المشتركة بينه وبين غيره المنذكر وشكه اذا منع القبول فنسيان المروي عنه وشكه اولى بالمنع

فهو دليل بمفهوم الموافقة لا انه جزئي من مسئلتنا كما زعم المدعي حتى يرد انه ليس مما نحن فيه وظهر بشان والرد احتمال

عدم العمل للشك غير نافع اصلا بل مضر والله اعلم مسئلة اذا انفرد الثقة من بين الثقات الراوين

حديثا سواء كان صحابيا او تابعيا او غيرهما وكذا الثقات بزيادة على ذلك الحديث فان تعدد المجلس او علم تعدده

او جهل قبل الانفراد بالزيادة والحاصل ان الزيادة مقبولة اتفاقا اما اذا علم التعدد فظاهر واما اذا جهل فلان

الكلام في الثقات ولا معارض للمنفرد منهم فانه اذا التعدد مجهول فيحتمل ان يكون متعددا فيحمل عليه لان المنفرد

عدل جازم ضابط فيكون ثابتة وعدم رواية الآخرين غير ضار فمن الجائز ان لا يكون في مرويهم في مجلس لكن

المنفرد فيه وان اتحد المجلس وغيره اي غير المنفرد بحيث لا يغفل عن مثلها عادة لم تقبل الزيادة المنفرد بها وهو

الممنوع من الشذوذ وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم من قولهم ان الشاذ الذي ينفرد برواية العدل مخالفا لغيره

من العدول غير مقبول ان الزيادة مطلقا غير مقبولة وحاصل ان الممنوع من الشاذ ما ذكر لا المطلق وذلك

لان غلط المنفرد اظهر من غلط الجماعة المشتركين في السماع مع ان المفروض عدم غفول مثلهم عن مثلها

لان تطرق الغلط اليه اولى من تطرقه اليهم فيحمل على انه سمعها من غير المروي عنه او مرة في غير ذلك الحديث ثم

تمادى الزمان فالتبس عليه ولذلك لا يسقط عدالته والا اي وان لم يكن غيره بحيث لا يغفل عن مثلها بل يغفل عادة

فالجمهور على انها تقبل فان كانت الزيادة غير معتبرة فالحديثان معمولان لعدم التعارض ولو بقدر الجمع بان كان

التعارض فالمصير الى الترجيح فالحديثان مقبولان لانهما حديثان متعارضان والسبيل فيهما الترجيح وقيل

اتحد المجلس وغيره بحيث يغفل عنها تقبل ان لم يتعذر الجمع وان تعذر تهدر وقيل لا تقبل الزيادة مطلقا

مطلقا خبرا ان یکون الجمع بینها وبین المتفرد عنها متعذرا او لا یکون متعذرا او علله الجملة فی روایة انثان المنفرد
عدل ضابط جازم ولا کذب فی لا معارض وکل عدل کذلک قبول فی خبره فوجب قبوله فی زیادته والمنکرون
قالوا الظاهر فی الانفراد من بین الجماعة المشارکین له ان ذلک المنفرد فی السماع والمجلس الموجب لما توجه
لم تجوزوا به الوهم والاشتباه فیکون انتفاء الزیادة مظنونا ورد علیهم ان یمنعوا ان کل عدل جازم مقبول
بل اذا لم یکن احتمال النسیان والخطاء قویا وهو فیما نحن فیه ثم واجیب بمنع ظهور الوهم والاشتباه مستندا
بان الجزم بالسماع مع عدم السمع بعید من العقل الواقع کثیرا وخلاصته ان المنفرد ان کان مخطئا فی روایة الزیادة
بناء علی خطائه فی سمع ما لم یسمع والجماعة ان خطاؤه فقد نسوا ما سمعوا ولعل البعد من الثانی لانه کثیر الوقوع
فیکون ثبوتها اقوی من انتفائها فلا یکون الوهم ظاهرا فی الانفراد واندفع المنع عن الدلیل المشهور اقول
ان سماع واحد مع عدم سماع واحد یجوز جوازا او قوعا کثیرا فیبعد خطاء من اخبر بالسماع لما ذکر سماع واحد مع
عدم سماع جماعة وقد شارکوا فی ذلک الواحد فی التوجه الی سماع ذلک المسموع لا یخفی بعده فسماع الجماعة اظهر فالجازم
بسماع ما لم یسمع فی هذه الصورة لا یکون البعد من العقل الواقع فی نفسها کثیر فیتدبر فیه لان لهم ان یقولوا ان الجماعة
ان کانوا لا یغفل مثلهم عن مثلها فظاهر ان الجزم المذکور البعد والا فلا کلام فیه واعلم ان حدیث عمار رض اشبه بهذا
المقام فنقول ان عمارا قد شارک امیر المومنین فی تلک الواقعة ونفرد بها ولم یقبله امیر المومنین رضی الله تعالی او تفرد
الزیادة مثلا فلا تقبل والجواب بشیء [illegible] التوقف من القبول عن کل الحادثة وعن زیادة وفیه تامل ونقل من قبل
القائل ان حدیث عمار قبلتموه فیقبل الزیادة المنفردة والجواب ان القبول غیر لازم قبولها لان مشارکة
جماعة مع عقولها البعد عقلا فی مشارکة واحد مثلا والاسناد والرفع والوصل زیادة علی الارسال والوقف والقطع
یعنی انه اذا اسنده واحد وارسله الباقون ورفعه الی النبی صلی الله علیه وعلی آله وسلم ووقفه آخرون علی صحابی ووصله
جماعة بان ذکروا احدا من الرواة من البین وقطعه [illegible] فحکمه حکم الزیادة فان الاسناد زیادة فیتأتی فیه الخلاف والدلیل من
الجانبین وینبغی ان یفصل بان الاسناد والارسال ان کان من طرفین کان یکون الاسناد من البخاری

من شيخه والارسال من شيوخ اخرين فالاسناد دلا مزاحم له فان كان من طرق واحد بان روى عن الحسن واخ مسندا
والاخرون عنه مرسلا فان تعدد المجلس فالاسناد دلا مرد له والا فالجمهور على قبول الاسناد وقيل بل الارسال
الصحة تمايل الى الآخرين والله اعلم ولا ينافي تقديم الجرح لان الاعتبار لزيادة العلم وذلك في الاسناد دون جواب عن
سوال مقدر فائل بان الارسال والقطع والوقف نقص فيه كالجرح فهو مقدم على التعديل فينبغي ان
تقدم لا ان تقدم خلافه واما حاصل ان تقديم الجرح لان الجزم به تيقن قوة العلم فان [illegible] على الظاهر
واما الجرح فقد يشاهد ويوقف سبيل تلك القوة في الاسناد واحوبه والارسال يجوز ان يكون قصر المسافة مع ظهور
الامر وعقولا وسهوا الخلاف الاسناد فافهم وههنا مذهب اخر وهو تقديم الاحفظ سواء كان هو المرسل او المسند
والمرات من واحد كان الراوي ثقة انه اذا روى واحد زيادة مرة واهملها اخرى فهو كرواية المنفرد واهمال الاخر ونقصانه
ان لم تكن الزيادة مغيرة فان كان المجلس مختلفا قبلت بالاتفاق والا كان متحدا فان كان عدد مرات الترك
لاحد لا يمكن عادة غفلة عن تلك الزيادة في كلها لم يسمع الزيادة وان كان منتهيا الى حد يمكن الغفلة في العادة
فالجمهور على القبول وان جهل حال المجلس فهو بالقبول احرى مما اذا اتحد المجلس وان كان يخالفه مغيرة للمزيد عليه
فالتعارض والمصير الى الترجيح كذا في شرح البديع وفي شرح الشرح ان تعدد المجلس بين قبول الزيادة والاصل القبول
والا فان تعدد المجلس قبلت على ان اتحد فان كان [illegible] رواة الزيادة اقل من القبل وان لم تكن اقل قبلت وقال
ابن طاهر اجماع اهل الحديث على قبولها وان غيرت الا ان تقول ذلك الراوي سهوت في الحذف للزيادة فانها
تقبل سواء كانت مرات الرواية اكثر او اقل مغيرة او موافقة فالاستثناء منصرف الى عدم قبولها المفهوم من قوله
تتوقف في الحال لحال تعدد الرواة بل القبول مطلقا وفي تعددهم ذلك التفصيل والاوجه اطلاق على الحذف للزيادة في مرات الترك
مطلقا عن ذلك التفصيل سواء كان الحذف عمدا او سهوا او نسيانا كالحنفية فما عن ابن مسعود في رواية اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة وفي اخرى كالم يذكر القيام فقيد واجمعوا بالحذف لا ابطال على المقيد [illegible] تفصيل ان ذلك التفصيل لا ضرورة
ملجئة اليه فان له وجها صحيحا مقتضيا القبول الزيادة مطلقا من احتمال حذف الراوي الزيادة في مرات الرواية

في مرات الرواية بدونها سهوا او نسيانا او عمدا لكون الاول اهم وتحصيل المقصود بدونها فالزيادة ثابتة من الاول فحمل ردها
على ما كان الامر عليه وحين لم يرو ما حذفها او هذا الاحتمال صحيح فلا وجه لعدم قبولها عند عدم كون مرات الترك اقل
او مساويا وعند تعذر الجمع وهو كالقول الحنفية رحمهم الله تعالى فيما رواه ابن مسعود مرفوعا اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة فالقول ما قال البائع او يترادان وفي الرواية الاخرى عنه لم يذكر قيام السلعة وهي المشهورة عنه كما
في سنن الترمذي والموطا لكن مع اختلاف لفظه في التيسير رواها ابو حنيفة لكن بلفظ البيعان والحديث في
السنن وغيرها بمجموع طرقه حسن يحتج به والله اعلم ان المطلق عن الزيادة متقيد بالمتقيد بها جمعا بينهما بان ما خلف
بناء على وقوع السهو والنسيان في الحذف لا لطريق حمل المطلق على المقيد وان كانت الحادثة متحدة والحكم
واحدا لان النص واحد مقيدا او مطلق فلا مطلق ومقيد حقيقيا حتى يحمل احدهما على الاخر هذا ولكن يلاحظ الجمع فان
الزيادة اذا كانت مغيرة ينبغي ان يقبل ولا يحكم بالتعارض ثم المصير الى الترجيح فان احتمال حذف الرواة سهوا او نسيانا الزيادة
قائم بلا ريب باطلي فيما تقبل الزيادة يحمل المطلق عليها على حذفها من الراوي المطلقين للاتفاق فلكي قوله لا وجه اي لا اصل
المسئلتين وجميعا ممتنع لا يخفى عن بعده ولا وجه ان ليزق بان حذف الراوي في المرة او المرات ليس بابعد من ان له شهودا
وهو اثباته بها في الاخرى واما الرواة فيجد فيهم جميعا مستبعد جدا فلذلك يتعارضان والله اعلم مسئلة
المرسل قول العدل سواء كان صحابيا او غير صحابي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى اله واصحابه كذا وهو اصطلاح الاصوليين
وعند المحدثين قول التابعي ذلك وقول من بعده انقطاع وتفصيل الاصطلاحات في كتب الحديث وحكم المرسل
ان كان من صحابي يقبل اتفاقا لما عرفت ان الصحابي لا يروي عن تابعي الا في الاسرائيليات والصحابة رضوان
الله تعالى عليهم كلهم عدول فلا يتوقف في القبول الجهالة ولا اعتداد بمن خالف حوالي ابي اسحاق انه قد خالف فيه ابو اسحق
الاسفرايني فلا يقبله وقد حكي في المعتمد عن الامام الشافعي رحمه الله تعالى عدو القاضي علم ارساله عن غيره وان كان
الارسال من غيره اي غير الصحابي كما يقول التابعي ذلك فالاكثر ومنهم الائمة الثلثة يقبل مطلقا عن ان يكون من التابعي
او غيره قبل من اسند فقد احالك على المذكورين في الاسناد فعليك بالفحص عن حالهم ثم العمل او الرد ومن ارسل فقد تكفل

الى الصحة فلا ينحط بعده هذا يشير الى القوة في الارسال وهو مقتضى قول الحسن الصالح وسيأتي في استدراك وقال ابن
ابان من مشايخ بخارا رضوان الله تعالى عليهم يقبل من القرون الثلث مطلقا ويقبل ايضا من ائمة النقل ممن بعدها
والحفاظ يرفعون مرسله كما يروون مسنده وقال الظاهرية وجمهور المحدثين بعد الامام الشافعي لا يقبل مطلقا وقال الشافعي
لا يقبل الا ان اعتضد باسناد وارسال آخر او قول صحابي او اكثر العلماء او عرف انه لا يرسل الا عن ثقة هذا هو المشهور
وقيل اشترط مع ذلك كونه من كبار التابعين وقد شدد اركان هذا النقل في التبجيل لحكاية بعض الثقاة نص الشافعي رضي الله تعالى
الله تعالى عنه مع حكم من تفصيل والله اعلم وقال طائفة من المتاخرين منهم ابن الحاجب وابن الهمام من مشايخ بخارا رضي الله تعالى
عنهم يقبل من ائمة النقل مطلقا في شرح الشرح هم من اشتهر بذلك وروى عنه الثقات سواء اعترفوا الصحيح الرواية ويجب ان يكون
المراد العدد والعارفون بقواعد الرواية من انه لا يجوز الرواية الا عن عدل ضابط ولا يجوز الاسناد الا كذلك ومصداق العدالة
المطلقة للرواة كذا او اسباب الجرح والتعديل عند ما فصل من قبل وهو المختار لنا ان الظاهر كالمتيقن من الاسناد الى رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم جزم المسند العدل العالم بنسبة المتن الى الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وجزم العدل العالم بنسبته امين
الله عليه وعلى آله السلام يقتضي تعديله الاصل الذي هو شيخه ولا الزام ان يكون تدليسا وهو لا يقع من العدل والراوي عن العدل
مقبول بلا شبهة اما الصغرى فظاهرة بعد ان فرض الكلام في ائمة الشان واما الكبرى فلما عرفت من لزوم التدليس ان العدل
العالم بما يصح الرواية به ويمتنع لو لم يروي الا عن غير معدل عنده كان تدليسا البتة قال ابراهيم النخعي حين قال له الاعمش اذا رويت
لي حديثا عن عبد الله بن مسعود فاسنده اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه فهو الذي رواه و
ان قلت قال عبد الله فغير واحد يعني رواه كثيرون وانما اسقطت فيه للمسامحة وقال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه الذي
رواه فقط ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فمن سبعين وهذا ابين على ان المرسل اقوى من المسند في غير بعيد ولا العارض في
المذهب فانه من الجائز ان يكون كل من سبيلها اقوى او المراد المبالغة والمقصود ان الرواة المذكورة في الاسناد وفي الارسال كثير
ومنه لا يلزم القوة فان الزيادة من حسن الظن لا يورث القوة قيل في حواشي الفاضل ميرزاجان عليه الرحمة اقول لا يخفى ان
المراد من الالية عليها ما فسر في شرح الشرح وقد مر عن قريب الى الان وان كان الظاهر من حالهم ان يحصل لهم العلم بطريق الرواية

الدلالة وانه لا يجوز الاسناد الى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم اذا لم يكن المروي عنه عدلا لكن حصول تلك المعرفة لا يختص بهم
بل كثيرا ما يوجد عدول من غير الائمة علم من عادتهم انهم لا يروون الا عن عدل فالاصوب في تقرير المسئلة ان يقال اذا
وقع الارسال ممن عرف بهذه المعرفة وانه لا يجوز الجزم بالاسناد اذا لم يكن المروي عنه عدلا كان مقبولا سواء
كان من الائمة او من غيرهم والا فلا او نقول اذا علم من عادة ذلك الراوي المرسل انه لا يروي الا عن عدل قبل والا
فلا وبين التقريرين عموم من وجه اذ قد يتحقق العادة بدون المعرفة المذكورة وبالعكس فالاظهر انه اذا عرف المسئلة
او علم من عادته انه لا يرسل الا اذا كان المروي عنه عدلا قبل والا فلا اقول لكن لا نسلم انه يوجد كثيرا ما عدول من غير
الائمة بالصفة المذكورة ولو سلم الكثرة في الجهال فملك نزر عنهم وكثيرا ما يخطئون فيظنون المروي عنه عدلا ولا
يكون لعدم مهارتهم فلا اعتماد على تعديلهم فلا وجه للقبول لكن … لا يخفى ان القائل معرض على ما فسره الائمة في شرح
الشرح … يشترط فيه بكونهم عارفين بما ذكر لانك عرفت انه مراده والظاهر ان كلامه كما نقلنا يدل على ان اهل المعرفة
وغيرهم ممن علم حاله سيان ويرد عليه ما ذكره المصنف ره والله اعلم واعلم ان المنع الذي ذكره المصنف في حاشيته كان مشوبا بجز
من الضعف لانه ان وجه بمنع الكثرة مع تجويز وجوده في الجملة فلا ينفع لما لا يخفى وان وجه بمنعهما مع منع اصل الوجود
فهو في غير موضعه ولذلك وقع بما ذكره وهو المعتمد وقد استدل على المختار بدليل في نفي ارسال الصحابة رضوان
الله تعالى عليهم فان ابا هريرة رضي الله تعالى عنه لما روى عنه عليه السلم وعلى آله الكرام من اصبح جنبا فلا صوم
له قال الشيخ عبد الحق في شرح سفر السعادة في رواية ان ابا هريرة يرفعه ولكنه ضعيف فردت ام المؤمنين عائشة
رضي الله تعالى عنها قال سمعته من الفضل بن عباس في شرح سفر السعادة ان مروان حين كان حاكما في المدينة
كان سال عبد الرحمن بن الحارث عن صوم المصبح جنبا فقال سمعت عائشة وام سلمة تقولان كان رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم يدركه الفجر وهو جنب من اهله من غير احتلام فيغتسل ويصوم ثم اتفق بعد حين لقاؤه ابا هريرة فذكر قول
امي المؤمنين فقال ابو هريرة انهما اعلم بهذا الامر مني فانا لم اسمعه من النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وسمعته
من الفضل بن عباس فرجع ابو هريرة عما كان يقول قد يطلق ان الاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة لا مجال

لشبهة في مبدأ النهار وابو هريرة كان يقول بخلافه قبل العلم بها ثم رجع وقال الخطاء انه منسوخ وفي الحاشية اعادت
عائشة المخالفة للكتاب علما بانها اعلى في هذه المسئلة على ابي هريرة انتهت الوجه الثاني هو الوصة كما مر من الاحاديث
واما مخالفة الكتاب فلان قوله عز من قائل كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر يدل على ان
المباشرة بمنافي الصوم الى تبين الفجر وبعده الا مساك فلا يبعد ان يصبح جنبا فان مباشرة النساء مثل الاكل والشرب وقدم
في مسئلة دلالة الاقتضاء واخرته بقوله عز من قائل احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم والسلام حتى الفجر ودلك
لان تقدير فيه على الاستيعاب وروي ابن عباس للرواة النسيم ثم قال سمعته واسامة وكلي في جامع الاصول عنه
وقوعا الرواة الى النسبة واعلم ان مرويات الصحابة رضوان الله تعالى عليهم في الاكثر مرسلات فهي في حكم المسند وانما هي سماع
مشافهة فهي خارجة عن الباب وانما الكلام في المرويات التي تحتمل الوساطة ولذلك احتيج الى بيانها وقال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه
من رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى اله واصحابه الكرام وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب وانما الكذب لو لم يصل الينا بالنقل من الثقة
والمعنى والله اعلم كما مر وقيل في حديث ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها رحم الله ابن عمر ما كذب ولكن
وهم لا تعمد الكذب وهو الظاهر وفيه دلالة على انه في المرسل يجوز حدثنا وارسال التابعين كالحسن والنخعي والشعبي
والنخعي وغيرهم وكان ذلك معروفا مستمرا الا تنكر فكان اجماعا اي قلت ان ارسال الصحابة رضوان الله تعالى عليهم خارج
عن البحث فان قبوله مجمع عليه قلت ان الارسالين دليل واحد والمنتهض هو ارسال التابعين وانما ذكر التعرض للارسال
الصحابة رضوان الله تعالى عليهم لتقويه ذلك الارسال المجمع عليه فكانه اشارة الى ان هذا الاجماع ليس بلا وابداعا بل هو متوارث
والله اعلم ورد جيب عن هذا الاستدلال بانكار ابن سيرين قال لا تأخذ بمراسيل الحسن وابي العالية فانهما لا يباليان
عمن اخذ الحديث بل الخلاف على كل من سمعاه يحدث بلا تقييد بتعديل وجمع الانكار مثل ابن سيرين لا لاجماع و
حاصل الجواب منع تحقق الاجماع وعلى تسليم الاستدلال لا اثبات الا الاجماع الا حق ان قلت يلزم علينا ان
يخطى المخالف في قبول المرسل فانه مخالف للاجماع قلت نعم فان ذلك في الاجماع القطعي الثبوت في هذا الاجماع
سكوتي ظني وفيه ما فيه اي قول ابن سيرين لا في الجواب فانه نعم فان مخالفة واحد مخل بالاجماع وتوجيهه ان الاحد احدث

احد الحديث عن كل من يقف سمع منه لاستلزم نفي المراسيل فانما يستلزم لو يرسل ذلك الا عن ذلك الحاجود وهم
بل لعل لا سيما الحسن لم يرسل الا اذا اتضح مثل فلق الصبح كما مر من قول الحسن متى قلت قال رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم فمن سبعين واحتمال الصحة كاف للسماع فيسمع ويهيج للطالب الصادق الخالص طوبته
في حب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ان يصغي الكل بعض قصصه كما في المثل السائر من احب شيئا فقد
اكثر ذكره والاصغاء نحو من الذكر ولكن لا يروى الا مسندا ولا يفتى بمقتضاه الا بعد الفحص عن صحته فانه من الفه لما
يرتضيه الحبيب صلى الله عليه وعلى آله وسلم والله اعلم واحتج الاكثر القائل بقبول المرسل على الاطلاق اولا بما استدل به
على المختار في القدم تتميما لنا الجواب عن هذا الاحتجاج وحاصله انه لا تقريب فانه غاية ما لزم من ارسال التابعين ولا جماع على
ان الارسال من امثال هؤلاء يوجب القبول ونحن نقول به وهؤلاء ليسوا الا اهل النقل واما ارسال غير العالم الصحيح
الرواية فلا يلزم قبوله فالمدعى عام والدليل خاص واحتجوا ثانيا بان رواية الثقة توثيق للمروي عنه وتوثيق الثقة
مقبول فالرواية ليست الا عن العدل الثقة وهذه الرواية مقبولة بالاتفاق ووقع بان ذلك في الجاهل ممنوع مطلقا خبر
غير ظاهر والاظهر غير ظاهرة وتفصيله انه ان اريد ان رواية الثقة تعديل في زعمه فهو مسلم ولكن لا تقريب فان الثقة الجاهل
بقوانين العدالة على طبق ما هو لا يلزم ان يكون خبره مطابقا للواقع فمن الجائز ان لا يكون ثقة وقد زعمه ثقة فلا يقبل وان
اريد ان توثيقه في موضعه فلا توثيق الا من هو ثقة فهو ممنوع وهذا الجواب مثل الجواب السابق وانه لا تقريب تتميما والذين
لا يقبلون المرسل على الاطلاق قالوا اولا ان المروي عنه مجهول الذات والشخص وجهل الذات يستلزم جهل
الصفات من العدالة والضبط فيكون مستورا فلا يكون مقبولا وذلك لان القبول مشروط ان لا يكون فاسقا فلا بد
من ان يكون المروي عنه معلوم انتفاء الفسق او مظنونه وهو فيما نحن فيه متساوي الطرفين قلنا قولكم ان جهل
الذات مستلزم لجهل العدالة والفسق ممنوع فان تحسين الثقة الشان عن ذلك المجهول الذات في نقل العلم يدل على ثقته
وضبطه فان الثقة العالم لا يروي الا عمن تجوز الرواية عنه فتحسينه تعديل وتعديله معتبر فذلك المجهول معلوم الصفة
العدالة والضبط وقد مر قبيل وقالوا ثانيا لو قبل المرسل مع جهل ذات المروي عنه بما ذكر لقبل الصافي عصرنا لان

الباعث الان كما كان خبر النقل بالنقل والقبول في هذا العصر فلا نقبل اصلا قلت لبطلان التالي فهو عدم قبوله
في عصرنا هم في الائمة اي العلماء بقوا ابنى التحديث وانه لا يجوز الرواية الا من العدل الضابط فان المختار ان المرسل
من الائمة مقبول مطلقا في قيد عصر فلا يقبل [illegible] وهذا البطلان ممنوع وقبل الجمهور واما الجواب الذي ذكر بالعلاوة بقوله
على ان فساد الزمان بفشو الكذب كما ينطق به الحديث الصحيح خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو
الكذب بسبب اختلاف اللفظ وكثرة الوسائط طرق موقع في الشك فعلى هذا المنع الملازمة يعني ان الباعث الان كما كان
بل حدث ثانيا فهو جواب عن قبل كل من يقبل وهذا الجواب غير مرضي لما ذكره توفيق المقام فان الاثار لا اعتداد بها
فان مناط القبول هو التوثيق وقد [illegible] والله اعلم وقالوا انا لو جاز قبول المرسل لما افاد ذكر الاسناد فائدة لان
الاسناد والارسال سيان [illegible] في الاسناد تطويل المسافة والتعب الطن بالاتفاق لان الاجماع على ذكر الاسناد
فهو عبث فيلزم ان يكون الاجماع على ما هو عبث قلت الملازمة القائلة لو قبل لما افاد ذكر الاسناد ثم فائدة اي
الاسناد تعدد تفاوت الرتب فان الرواة متفاوتة في الضبط والفقاهة وقرب العهد [illegible] الصحبة فاذا
ذكروا فقد علموا فعلم حال رتبتهم فينفع عند التعارض للترجيح كما في ائمة النقل واما غيرهم فالفائدة فيه ظاهر
واذ هو اسنادهم في المجتهد غير مقبول لم يسترض بهم الاتفاق يعني ان قبول المسند متفق عليه وفي المرسل اختلاف فيفيد
ذكر الاسانيد الاتفاق اي المتفق عليه والتفصيل اقوى من الاجمال يعني ان الارسال اجمال [illegible] في المسند والاسناد
تفصيل [illegible] في الارسال والتفصيل اقوى من الاجمال فمن فوائده التنبيه على الاقوى ولهذا لا يجوز النسخ عندنا
بالمراسيل اي لاجل قوة التفصيل الذي في الاسناد وضعف المرسل بالنسبة اليه لاجماله لذلك التفصيل لم يجز
نسخ المرسل المسند عندنا وقال الشافعي ان الكل موهوم يحصل الظن وذلك لان الرواة مجهولون فيحتمل ان يكونوا
مقبولين وغير مقبولين فالصحة وعدمها على السواء فلا يحصل الظن بالصحة واذا انتقض بما ذكرنا حصل الظن [illegible]
انه دون الظن غير مقبول معه لقبل فان مدار الاستدلال على الرجحان قلنا قول القائل ان لم يقتض لم يحصل
الظن ثم وقد تقرر ان ائمة الشان لا يرسل الا عن عدل فيحصل الظن [illegible] الا عند [illegible] قول على قول الصحابي

قول الصحابي عنده كقول المجتهد في انهما سيان في عدم الاعتداد بهما عند المجتهد وقول المجتهد ليس بعاضد فينبغي
ان يكون قول الصحابي رضي الله تعالى عنهم كذلك فالفرق بان يكون قول الصحابي عاضدا دون قول المجتهد تحكم
ودفع شبهه فان قول الصحابي يحتمل السماع عن صاحب الوحي عليه السلام وعلى آله فيصلح عاضدا بخلاف المجتهد
هكذا في الحاشية ولو قيل بان قول اكثر العلماء عنده عاضد مع ان قول … واحد والكثير سيان عنده لم يتم
هذا الاعتذار ويجاب بان الكثرة تفيد قوة الظن بصحة المرسل فيصلح عاضدا والله اعلم وقد اخذ على … على
قول الشافعي رحمه الله بان ضم غير المسند وهو المرسل الى مثله ضم غير مقبول الى مثله واجتماع غير مقبول مع مثله
لا يورث القبول فلا اعتضاد للارسال بارسال آخر فلا تقبل المرسل عنده اجتماعه مع ارسال آخر وفي المسند العمل
وحاصله انه يقول انه ان انضم مع الآحاد تقبل وهو غير صحيح فان القبول للمسند والعمل به والمرسل لغو فلا يقول
بانه القبول على طبق ما مر ان قول الصحابي واكثر اهل العلم غير مقبول عنده والمرسل كذلك فضم غير مقبول مع مثله كذلك لا
تقبل المرسل اصلا ودفع الاول بان الظن قد يحصل بالانضمام والحاصل ان انضمام غير مقبول مع مثله قد يفيد القوة
كما في المتواتر فيرتفع الاستواء الثابت من قبل فلتكن ههنا كذلك هذا لكن التحقيق ان المرسل اذا كان غير معتمد
فمن الظاهر ان اجتماع الارسال ليس … غير نافع وان دفع الاتفاق ان حالهما متحدة واما المتواتر ففيه اوصاف
اخر مفقودة ههنا لكنه لا يخفى ما لك قول العلماء فانه من الجائز ان يكون مدار افتقادهم هو الارسال او غير
ذلك مما لا يفيد صحته فليكن المرسل والله اعلم والثاني وهو في صورة انضمام المسند اليه العمل به قال ابن
الحاجب وارد لا جواب وهو غير لائق بمثله لانه اجيب بانه يعمل به اي بالمرسل وان لم يثبت عدالة رواة المسند
وبه علم ان المسند العاضد اعم من ان يكون على شرائط الرواة والحاصل ان الاسناد قد قوى الارسال
فقد حصل فانخرط في سلك الدليل بحث صحيح … ان الاصحاب لا تزكية الرواة الذين في الاسناد فقولك …
العمل بالمسند … بل العمل بالمرسل ولا عمل بالمسند اصلا فانه يحتاج الى التعديل … وانت تعلم انه لا يخ…
… فان توافق الارسال الاسناد فقد ادى الى التعديل المتروك وكونه معتبرا فينبغي ان يؤدي الى تعديل

المذكورين فانهم كالمتروكين وكونهم مستورين ولذا الافتراق بالذكر وعدمه والمستورين على حالها الا ان لقي
ان المذكورين بمكلى التفحص عن حالهم فلا يقتصر على مثل هذه الدلالة على كونهم موثوقين بخلاف المتروك
وفيه نحو من الكلفة على ان صيرورتهما دليلين لغيبة في المعارضة وحاصله ان العمل بالمسند لا يورث
قواعد المرسل فليكن كل دليلا كما اذا توافق متواتران او خبر واحد مع المتواتر فان كون المتواتر دليلا لا يقتضي ان
لا يكون خبر الواحد دليلا ثم الجائز ان يكون توافق المسند مع المرسل مقويا للمرسل فيحصل الكل لكن في المرسل شرط الاحتجاج
وفائدته يظهر في المعارضة فان المرسل المحض لا يعارض المسند وبهذا الاجتماع يعارض ثم يترجح الاكثرية كما يقول الشافعي
به والله اعلم فرع قال رجل اي يقول الراوي قال رجل ومثله عن رجل لا يقبل في الصحيح احترازا عن قول شمس الائمة فانه
[illegible] في حكمه عند قابل المرسل فان كلا منهما رواية عن مجهول وذلك لان الجزم بنسبة المتن الى رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم والجزم بنسبته الى المجهول بان قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ليسا متساويين بل الظاهر في الثاني احالة الى
من لا يعلم حاله بخلاف الاول فانه توثيق كما مر بخلاف قوله قال ثقة فانه ظاهر في التوثيق وتوثيق الثقة مقبول ولو
في قال رجل على معين فلا اشكال في القبول والرد فانه ان كان ثقة يقبل في الافراد وفي التحرير بخلاف عن ثقة فعند ورد المرسل
الا ان عرف عادته فيه ان يكون ثقة كقول مالك حدثني الثقة عن بكير بن عبد الله فانه ظهر ان مراده بالثقة مخرمة بن بكير
والكف ان يرده يليق بشارط البيان في التعديل ... اذا تعذر الجمع بين خبر الواحد والقياس بان يكونا خاصين
او عامين متساويين وان كان بينهما عموم مطلقا او من وجه فقد مر ما يتعلق به من مسئلة تخصيص العام بالقياس فالاجماع
على التقديم ارجح الظنيين فان كان الخبر ارجح قدم وان كان القياس ارجح قدم لكن الاكثر ومنهم الائمة الثلثة ابو حنيفة
والشافعي واحمد ان ذلك الرجحان في الخبر مطلقا وهو لا يخلو عن شيء فان من الخبر ما يكون خفي واضح الدلالة كما اذا
كان ما والقرائن ضعيفة ولعلهم يريدون بالخبر ما يتضح منطوقه وقيل ذلك الرجحان في القياس ونسب الى مالك ومنه
علم ان المراد بالائمة الثلث من ذكرناه الا انه استثنى اربعة احاديث فقدمها على القياس حديث غسل الاناء
من ولوغ الكلب وحديث المصراة وحديث العرايا وحديث القرعة وقال ابو الحسين ان كانت العلة قاطعة قدم

ومثله عن ثقة منه

قدم القياس لان الظن الحاصل بما فيه العلة اقوى من حكم بالقياس قطعي والخبر ظني فيقدم القياس فان لم يكن قطعيا الا ان اصل الحكم فالاجتهاد في الترجيح فيقدم ما يؤدي الاجتهاد الى رجحانه والا اي وان لم يتحقق شيء منهما فالخبر مقدم لاستوائهما في المظنونية ورجح الخبر لانه قول النبي الحكم مرجحا وقال عيسى بن ابان منها ان كان الراوي ضابطا غير متساهل فيرضى الاجتهاد في الترجيح مثل ما مر في قول ابي الحسين وقال فخر الاسلام ان كان الراوي من المجتهدين كالخلفاء الراشدين والعبادلة الثلثة عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنهم وغيرهم قدم الخبر وان كان من الرواة غير الفقهاء المجتهدين كابي هريرة وانس فلا يترك الخبر الا عند انسداد باب الراي كحديث المصراة وحاصله ان الخبر مقدم البتة الا عند انسداد الراي بحيث لا يوافقه راي اصلا بكون من الفاظه الاقيسة مع كون الراوي غير فقيه وحديث المصراة ما رواه ابو هريرة عنه صلى الله عليه وسلم لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها فان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه الشيخان التصرية ربط اخلاف الناقة والشاة وترك حلبها ليجتمع لبنها فيرى محفلة ملوة فيظن المشتري انه غزير اللبن فيزيد في الثمن ثم اذا حلبها حلبة او حلبتين ظهر حقيقة الحال من الخداع وهو غرور وبه اخذ ابو يوسف والائمة الثلثة لظاهر الحديث على ما في شرح الطحاوي ولم ياخذ ابو حنيفة ومحمد به لانه مخالف للاصول فان اللبن مثلي يضمن بالمثل ولو كان قيميا فبالقيمة لا بكمية مخصوصة من شيء مخصوص مع ان فيه تقويم القليل والكثير بقدر واحد فان قلت قد سبق ان الائمة الثلثة منهم الامام الاعظم رضوان الله تعالى عليهم يقدمون الخبر مع ان الامام قد ترك الحديث عند معارضة القياس قلنا لا يلزم منه تقديم القياس وترك القياس للمعارضة المذكورة من الجائز ان يكون تركه لمخالفة الكتاب قال عز من قائل فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم و مثلا والسنة المشهورة من اعتق شركا له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد عليه قيمة عدل فاعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق منه ما عتق رواه الشيخان وغيرهما رحمهم الله تعالى والخراج بالضمان اخرجه احمد واصحاب السنن والاجماع على التضمين بالمثل مع انه مضطرب المتن فمرة جعل الجواب الصاع من التمر كما عرفت ومرة الصاع

من طعام لا اسمراء في رواية مسلم ومرة مثل اللبن المحلوب او مثله قمحا كما في سنن ابي داود ومرة اشترط الخيار ثلثا الامام كما في
صحيح مسلم وسنن ابي داود ومرة بلا اشتراط ومرة باطلاق صاعا كما في صحيح البخاري ومسلم والظلم ان دعوى عدم فقاهة ابي
هريرة بلا سبب مع انه قد افتى في زمن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم مع انه لا يفتي الا المجتهد سيما في ذلك الزمان وقد روى
قبل وما علم ان الراوي الواقع في كلام فخر الاسلام ائمة الصحابة وغيره كما يلوح من التحرير وكلام مسعود في كلامه مشعونا بالاختصاص
بالصحابة ويضمحل ما ذكر في نظر فانظر وتوقف القاضي ابو بكر الباقلاني والمختار ان كان ثبوت العلة بالاجماع على الخبر ووجود
في الفرع بلا ضعف في التحرير وغيره وقطع بها في الفرع ومن الظاهر ان القطع غير لازم بل الرجحان كاف كما يستظهر من الدليل
ثم ثبوت رجحان العلة يجب ان يكون من كلا الوجهين الثبوت والدلالة وتضييق شرح المختصر تقييده بالدلالة
كما لا يخفى لعله اكتفى بها لوضوح امر الثبوت ثم ثبوت العلة يجب ان يكون بنص راجح على ذلك الخبر ولو المشهور
ولا يبعد ان يدرج ما ثبت استنباطا او وجدان المناسبة البتة التي لا مجال للشك والشكوك فيه للقياس مقدم
على الخبر وان تساويا اي القياس والخبر ثبوتا ودلالة فالتوقف فالاولى اي وان لم يتساويا وام يترجح القياس بما ذكرنا بل الخبر
راجح فالخبر مقدم وفي التحرير لا بد في كون هذا التفصيل اظهار مراد لا خلافا لانه لا يقبل الخلاف ويمكن ان يتوقف في
في ان مصداقه اهل هو واقع اولا او جائز الوجود اولا فمن يقدم الخبر زعم ان القياس لا يبلغ الرجحان كما يظهر من دليل
الا ان الله تعالى وقد اشار اليه المصنف رحمه الله من قبل وتفرع عليه ان لا تقدم له اصلا بحث او قد وجدنا جواز وجود
ادعاء الامتناع محض تحكم وكذا الوقوع فان الاستقراء التام كما تراه فصلنا ما ذكرنا فيتأتى الخلاف فتامل والله اعلم
الترجيح في الراجح سواء كان القياس او الخبر تحكم اي ترجيح بعض العمل بالراجح حتم فاذا كانت العلة ثابتة بنص راجح على الخبر
ثبوتا ودلالة ترجح القياس وان كان الخبر راجحا عليه وفي المساواة ترجيح احدهما تحكم فان تساويا فتقدم
منهما تحكم وهو باطل فيجب الوقف للاكثر اولا ترك امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه القياس في الجنين اي في قتله بغرة
الامام بحث بلغه متابعة هو الى القياس فيه عدم الوجوب شيء من الغرة وغيرها كسائر الامور المشكوكة وحاصل القياس
على الامور المشكوكة والجنين من مشكوك الحيوة فلا تعدي والتيقن لا يزول بالشك انه عليه السلم وعلى آله اوجب فيه الغرة

لخبر حمل بن مالك رض

الموقة وقال لولا هذا لقضينا برأينا وهو مثل على ان ترك الرأي لوجدان الخبر في التيسير اخرج الشافعي رحمه الله تعالى عنه ان الامام
فقال ان كدنا ان نقضي في مثل هذا برأينا وعند ابي داود فقال الله اكبر لو لم اسمع بهذا لقضينا بغيره وترك امير المومنين
عمر رضي الله تعالى عنه القياس بالخبر في دية الاصابع وكان رأيه في الخنصر بكسر الخاء المعجمة والصاد المهملة وقال الفارسي اللغة الفصيحة
فتح الصاد وهي التي تلي البنصر كزبرج تسعا منها وفي الوسطى عشر وفي المسبحة اثنا عشر وفي البنصر منها
عشر الصاد وفي الابهام خمسة عشر كما لك الابل في التيسير قال الشارح كذا ذكره غير واحد والذي في سنن البيهقي
انه كان يرى في المسبحة اثنا عشرة وفي الواسطى ثلث عشر وروى الشافعي قضائه في الابهام كما في الخنصر نحو
بن حزم وفي الكتاب بعين الواو ونقله عن الكتاب في كل اصبع عشر من الابل رواه النسائي والدارمي في حديث طويل
في الديات وترك امير المومنين عمر رضي الله تعالى ايضا القياس بالخبر في ميراث الزوجة من دية زوجها اذ لم يملكها
حيا وانما تجب للورثة ابتداء حين الافات والميراث في التركة والزوجية انقطعت بعد الموت فلا تستحق
ابتداء وقد مر في مسئلة وجوب العمل بخبر الواحد ويمكن ان يقال في هذا المقام ان هنا قياسا اخر وهو قياس
الزوجة على سائر الورثة فانهم ان يملكوها بالوراثة فالمرأة ايضا كذا وان يملكوها ابتداء بخبر الضحاك فالمرأة ايضا
مثلها فالعمل بالقياس الموافق للحديث وترك القياس الآخر فلم يترك بالخبر والله اعلم الغرض ذلك مما شاع وذلك هكذا
وجد في نسخة الكتاب والصحيح بالذال المعجمة في الامر ذاع ذيعا وذيوعا وذيعانا بالفتحات انتشر
واما ذاع بالراء المهملة فمما لا يناسب هذا المعنى لعدم المناسبة ولم ينكره احد فكان اجماعا اقول ان قيل اللازم
الجواز لا الوجوب وحاصله ان قصارى ما ذكرتم ان امير المومنين رضي الله تعالى عنه عمل بالخبر وترك القياس والفعل
لا يدل الا على الجواز فمن الجائز ان يكون التخيير عند المعارضة فعمل بالظاهر والدعوى وجوب العمل بالخبر فلا يقرب فلنا سكوتهم
في المنازعات دليل الوجوب فافهم وفيه اشارة الى ان في الدلالة شيئا فان الامر بالجائز [illegible] ان يتنازع ولا ينبغي
الخفا والتفصيل ان امير المومنين لعله يرى التخيير عند التعارض وخيره بعضهم وكذا الاخرون لعدم الخبر وجماعة
او دونه وبعضهم لم يخطر ببالهم القياس [illegible] فلا اعتبار لغائبه في العمل بالخبر فلذلك سكتوا والاصح ان قوله لولا هذا لقضينا

بر السالف على ان القضاء بالرأي عند عدم الخبر وعنده العمل به وهو يفيد الوجوب والقضاء بالقياس عنده كان
مشهورا فتركه بالخبر لرجحانه والعمل بالراجح واجب ولو علم من انه لو كان عنده الخبر والقياس كسبيلي فلا وجه لترك
ما تقرر من قبل فتامل جدا ولقائل ان يقول الاجماع ان سلم فلا ينفي الا قول من تقدم القياس على الاطلاق
ولا يرد علينا فانه من الجائز ان يكون ذلك القياس المتروك اضعف من الخبر وفي مثله التقديم للخبر وقد اشار اليه
في التوريث واما ايجاب الغرة فكذلك فالحبس في العادة المستمرة يكون انسانا ويورث اسقاط الحبس
فيلتحق خبرها باتصال النفع المسقط ثم ان الاجماع ان ثبت فعلى العمل بالخبر واما العمل به على القياس فكلا فانه
من الجائز ان لا يكون لبعض الساكتين قدرة استنباط عليهم القياس والا خطر ببالهم فتامل والله اعلم وعورض اي الدليل
بترك ابن عباس خبر ابي هريرة مرفوعا توضؤوا مما مسته النار ولو من ثور اقط فقال ابن عباس الا نتوضأ
يا ابا هريرة بماء الحميم اي نتوضأ منه بلا ريبة من اضافة الموصوف الى الصفة اي الماء الحار فكيف نتوضأ عنه
نتوضأ في التيسير فقال له يا ابا هريرة نتوضأ من الدهن انتوضأ من الحميم فقال ابو هريرة يا ابن اخي اذا
سمعت حديثا عن النبي صلى الله عليه وسلم فلا تضرب له مثلا رواه الترمذي وعورض بترك ابن عباس
خبره اي ابي هريرة رضي الله تعالى عنهما من حمل جنازة فليتوضأ كما في شرح سفر السعادة اورده بمعناه الترمذي
فقال لا يلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة وهي العيدان المجتمعة عيدان وبترك خبره في المستيقظ
من منامه وهو قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اذا استيقظ احدكم من نومه فليغسل يده قبل ان يدخلها
في وضوئه فان احدكم لا يدري اين باتت يده اخرجه الشيخان وكذلك ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها
ان ردته ايضا كما ترك ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وقالا كيف نصنع بالمهراس بكسر الميم والسين المهملة وهي
الحجر منقور مستطيل عظيم كالحوض لا يقدر احد على تحريكه يضعون فيه الماء ليتوضؤوا بعينه اذا كان فيه الماء
ولم يجد اناء اخر فكيف نتوضأ منه ويتناول منه الماء للحوائج الاخر ولم ينكر عليهما احد على انكارهما فكان اجماعا
عنه من قبل الاكثر بان انكارهما اي ابن عباس وام المؤمنين رضي الله تعالى عنهما خبر ابي هريرة في المستيقظ

في المستقط للاستبعاد في خصوص هذا الحديث لان الخبر من اول غير مقبول عند مقابلة القياس لظهور
الخلاف اي خلاف مضمون هذا الخبر بحيث لا عزبه فيه لا للترك القياس هكذا وجد في نسخة الكتاب
ولعل معناه ان الانكار هنا لظهور خلافه لا لكون القياس في نقيض كالمه ورافعا اياه بل خصوص المادة واوضح الخلاف
بدليل لاح لهما اقول فيه اعتراف بعدم تقديم الخبر اذا كان اذا كان القياس واضحا من الخبر وقد كان الظهور
لا يتوقفون بل يحكمون حكما مطلقا على الخبر بالتقدم فلا يصح هذا الجواب من قبلهم فافهم ولعله اشارة الى ما في هذا
الايراد من الدغدغة فان حاصل الجواب ليس الا ان مرادهما ظهور مقتضى القياس من جهة وضوحه وصحة مقدماته
صحة بينة حتى يردها اورد بل مقصودهما ان هذا الخبر مخالف لما هو صحيح بدليل لاح لهما واضح عندهما وليس هو
القياس كما يلوح من قولهما كيف يصنع بالمهراس وحاصله ان الشارع لا يفرض علينا ما فيه حرج
وهو ملائم لما يقوله الحنفية من ان خبر الواحد في عموم البلوى لا يثبت به الوجوب ولا شبهة في
ان الاستنباط من عموم البلوى فلا يكون من المتنازع فيه والعجب قد علل في الحاشية ظهور الخلاف
بان خبر الواحد في شدة البلوى ساقط فكيف يعترض بما اعترض مع ان الاعتماد هنا على هذه المسئلة
ليس لظاهر كل الظهور وانما هو محتمل فلا ينبغي ان يبتنى عليه وانما الظاهر من كلامهما ما ذكرنا وفي التقرير روى له
الشارح عن بعض الحفاظ ان ما روي عن عائشة وابن عباس لا وجود له في شيء من كتب الحديث
وانما الذي قاله لابي هريرة رجل يقال له قين الاشجعي وقيل انه صحابي وعن بعض الحفاظ نفي صحبته وقيل
القائل بعض اصحاب عبد الله بن مسعود والله اعلم ثم قوله انكاره هنا الظاهر انه متعلق بموضوع
مماسة النار وح فالجواب عن الانكار في الاولى لعلم بالمقابل وذلك لان الانكار هنا انما هو في
الحديث واما الاولان فانما انكرهما ابن عباس والا فيمكن ان يتعلق بهما فان مجموع الاحاديث من حيث
المجموع قد وقع الانكار منهما فيهما على التوزيع بان ينفرد ابن عباس بالاولى ويشركه مع ام المؤمنين
الثانية ويندفع الانكار بحمل التوضؤ على التنظيف او على الاستحباب والنهي عن غمس اليد على الكراهة

السنة بهيئة ولا كنز ثابتا بالتقرير عليه السلام وعلى الاول معاذ احتج اخر القياس اخرج احمد وابو داود والترمذي عن معاذ رضي الله تعالى
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعثه الى اليمن قال له كيف تقضي اذا عرض لك امر قال بما في كتاب الله قال فان
لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله قال فان لم يكن في سنة رسول الله قال اجتهد رايي ولا آلو قال
فضرب على صدري وقال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله هكذا في التيسير وشرح سفر السعادة
ورديفه الدارمي وطرف ذكر احمد وقال العلامة التفتازاني الامر دلالة التقديم على الترتيب ولو سلم فغايته تاخر القياس عن
السنة عند معاذ بن جبل وقول الصحابي ليس بحجة ولا راي بعض المجتهد حجة على الاخر وقد وقع الاخر لقوة التقرير واندفاع الاول
لان العمل بالاجتهاد عند عدم السنة ولم يخص التقديم والتاخير في الذكر في الحاشية ان قبل الدليل عام مخصوص حيث الدعوى
فلما مخصوص بالدليل فيبقى حجة في الباقي انتهت ولا يلوح لها وجه وضوحا نعم يتجه على المحشي ان استدل على
المختار وذلك لان الدعوى تاخر القياس في بعض الصور والحديث يدل على تاخره مطلقا والجواب ان الدليل
الواضح الدال على تقديم الراجح خص القياس الراجح فبقي فيما بقي وبحكمه ترجيح احد المتساويين خص تقديم
الخبر فافهم اقول هذا الدليل منقوض بتقريره عليه وعلى آله السلام تاخر السنة عن الكتاب مع انهما يتعارضان
بالاتفاق فيكون مصروفا عن الظاهر فلا يصلح الحجة فلعل معاذا انما قدم الكتاب لعظم امره واصالته وانضباطه
وانحفاظه في الصدور ثم السنة لظهور دلالتها ولطفها بالاحكام بخلاف الراي فانه يحتاج الى تفكر وتامل ثم
اخراج المستنبط ومشاهدة المستور تحت الجلباب المحققة بعد رفعها من البين فاذا اعرض امر فالاحرى ان
يفحص امره في الطرق الواضحة المستقيمة ثم في غيرها والتقرير مبني على وجه ذلك فلا دليل والباعث على ما ذكرنا
من تقديم الراجح والتوقف في عدم الرجحان ثم في التيسير في باب التخصيص قال الترمذي غريب واسناده ليس عندي بمتصل
وقال البخاري لا يصح لكن شهرته وتلقي العلماء بالقبول والحسن لا يقعده عن درجة الحجة ومنهم من اطلق عليه جماعة
من الفقهاء كالباقلاني والطبري وامام الحرمين على الصحة واخرج له شواهد من الصحيح وقد مر في باب التخصيص
من مباحث العام فتذكره وقد ذكر بعض الشواهد في شرح سفر السعادة هذا وقوله فتدبر يجوز ان يكون اشارة

ان يكون اشارة الى ما في هذا الجواب وان ارتضى لشكره صاحب التحرير وتبعه اخرون كما تشير اليه فرايت شيئا من ان تخصيص السنة
المعارضة قد اقتضاه دليل فيبقى فيما بقي على الظاهر وذلك لان السنة اذا عارض مع الكتاب او مثلها فقد صدق لم
يعلم [?] في كتاب الله ولا في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يوجد كما في الرواية المشهورة فان لم تجد بخلاف الراي فانه
لا يعارض قول رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فلا تقعده فلا ينافي الوجدان فعلى هذا الحديث
المحرر للسنة لا ينافي التعارض فتامل فيه والله اعلم ولا لاكثر بانا لو قدم القياس لقدم الاضعف ويرد على
ان القياس مطلقا ضعيف من الخبر عندهم كما ارشد بالدليل قبل فذلك اي لزوم تقدم الاضعف على القدر تقدم
القياس لكثرة محال الاجتهاد في القياس وهي منبع الخطا فلذا احتمال الخطا اكثر بخلاف الخبر فيكون اضعف
ونه حكم الاصل وكونه معللا وتعيين الوصف ووجوده في الفرع ونفي المعارض فيهما اي في حكم الاصل والفرع
ان كان دليل من على خلاف ذلك الحكم في ذلك الاصل او الفرع ومن المحال وجود معارض التعليل مطلقا
خصوصا بذلك الوصف ومنها اختصاصه وحاصله احتراز مانع عن الاطراد وهو مندرج فيما قبل من في التحرير احتمال
الخطا في حكم الاصل منتف لانه مجمع عليه في المختار عندهم ولو سلم فاثبات حكم الاصل ليس من وظيفة [?] القياس
بل هو حكم سمعي يجتهد فيه ليعمل به كسائر الاحكام الماخوذة من النصوص فهو مقصود الاثبات لذاته كما المعطلة [?]
غير انه يقصد بعد ذلك استئناف على اخر ليستعمل ان لمحل اخر وهو القياس فهو عند ذلك مفروغ عنه
هذا شروع في التنبيه اقول الاجماع على ثبوت الحكم لا على القطع كظاهر الكتاب فان حكم مجمع عليه لاشبهة انه
ظني واذا كان الاجماع على نفس الثبوت فيحتمل ان يكون ظنيا فاحتمال الخطا في حكم الاصل فيرد او
الظنية في النصف [?] هذا ولقائل ان يقول ان الاجماع اذا كان منعقدا على ثبوت حكم الاصل
فيكون قطعيا لان الحكم المجمع قطعي وان لم يكن الاجماع على القطعية وان كان اصل الفعل ظنيا فالقياس
محتاج في اثبات الحكم في الفرع الى اثبات حكم الاصل بكونه مفروغا عنه فلا دخل لاثباته في
[illegible] احتمال الخطا بالنظر الى دليل ثبوت حكم الاصل من النصوص ضعف في القياس

والا صوب ان الاجماع الذي حكمه ما قد لا يلزم في القياس البتة وهو ظاهر واما اجماع المناظرين فهو ان سلم
فلا يورث قطعية وان كان هذا الاجماع عليها فيرد احتمال الخطاء فيضعف ولعله مقصود المصرح
الا انه لا يلائم قوله لا على القطع فان ظاهره يشعر بان الاجماع لو قام على القطع لنفعه وقد مر ان الاجماع
لو قام على ان لا ينفع ايضا فان وفاق الخصم لا يورث قوة في الحكم البتة والفرض ان الكلام في
تحصيل المجتهد في حكم الفرع واستنباطه لا الجدل والالزام وهو موقوف على ثبوت حكم الاصل بلا مرية وان كان
موافقا عند الخصم فاحتماله الخطاء يورث ضعفا البتة وبه يندفع ما يتراءى من ان مقصود صاحب التحرير
ان ثبوت الحكم في الاصل من دليل من مقدمات القياس فلا تنازع اصلا بل يكفيه وفاق الخصم
فلا يورث تزلزلا ان كان ضعفا وغاية الكلام ان مقصوده ان احدهما لو اثبت حكما بالخبر والآخر
بالقياس ففيما بينهما القوة للقياس او للخبر في الا ان اثبات قوة الخبر بما ذكر فلا تتجه عليك والله اعلم
وعورض بمقدمات الخبر الاسلام والعدالة والضبط والدلالة ونفي النسخ ونفي المعارض وحاصل القياس
ضعف بوجدان امور لا بد منها للقياس مجتهد فيها فانه للخطاء وقد وجد في الخبر مثلها مساويا وفي التحرير احتمال
كفر الراوي وكذبه وخطائه واحتمال المعنى المجازي البعيد بحيث لا يحتاج الى اجتهاد في نفسه وغيره اعتبر ما
لا نفاذ وان كانت في البعد لكنها محتملة البتة وان كان الاحتمال ضعيفا فاذا انضمت مع الآخر يزيد قوة
في الضعف ثم هذه المعارضة انما تتم اذا كان حكم الاصل ثابتا بغير خبر الواحد من الكتاب والسنة المتواترة
والاجماع واذا كان ثابتا به فهو الاكثر من الا قيس فلا يصلح للمعارضة فان القياس يشتمل على ما ذكر البتة
مع زيادة تلك الامور المختصة بالقياس فيضعف ثم اصل القياس لو كان متواترا احتمل النسخ والمعارض
والدلالة فيشترك فيها فما بقي الا العدالة والضبط فيضعف ايضا وان كان حكما مجمعا عليه فيقوى الا انه
بالمتواتر فلا احتمال الا في الدلالة فتلك الامور لا يزيد في القياس هذا والاشبه ان هذا الدليل لا ينفي المختار
فان من القياس واضح العلة وعدم الاختصاص بالاصل فظاهر انه من الخبر بعد تحقق تلك الشروط ما هو

خبر واحد كما اذا كان مجملا او بل اجمال القرائن خفية مخصصة مظنونة الا انه ظنا ضعيفا في القياس اقوى لا شبهة
وجود ان تلك الاحتمالات في القياس وان ظنت لا تقعد عن الخبر فاحتمال ما احد في الخبر لا يوازي
تلك بل ربما يوفي احتمال الخطاء والله اعلم قالوا ولان الظن القياس من قبل نفسه وفي الخبر من غيره فهو نفسه او قوي
والحاصل ان الخبر في نفسه لا يفيد الا الظن وهذا لا يورث ثبوت المدلول وانما يفيده بالنظر الى كونه خبر الرسول
صلى الله عليه وعلى آله وسلم وذلك بالسند فيكون افادته به بخلاف القياس فان الظن الحاصل به نفسه وما
ثبت بنفسه اوثق او اقوى ان الظن الحاصل في القياس من قبل اجتهاده نفسه والحاصل من غيره اقوى

والحاصل في الخبر من قبل الراوي

وقالوا ثانيا القياس حجة بالاجماع ولا اجماع اقوى من خبر الواحد ولازم الاقوى وهو الحجة اللازمة للاجماع
اقوى لا والجواب ضعفهما فتدبر اما ضعف الاول فلان الظن الحاصل من نفس الاجتهاد قد يكون اضعف من الظن

فيكون حجة القياس اقوى

الحاصل في الخبر من نفسه وماقه ما هو من نفس الاجتهاد وكيف لا وان ظن علية الخصوص واطراده قد يضعف في
الغاية من النظر الحاصل بالحديث الصحيح المستند الى المعصوم مع انه اذا كان مستند القياس خبر الواحد يتجه
اليه هذا الضعف مع ما فيه واما ضعف الثاني فاوضح من الاول فان حجية خبر الواحد ايضا بالاجماع والكتاب والمشهور
من الاخبار مع ان الحجة اذا كانت اقوى لا يلزم ان يكون المحتج به اقوى وانما الاجماع على الحجية لا على قوة
المحتج به فان كان ضعيفا فالحجة ضعيفة بالنسبة الاعتبار بحجة قاطعة فمن الجائز ان يكون الخبر اقوى والاجماع
على اعتبار الاقوى فافهم ومثل الدليل يحتج به للاكثر بان الخبر قطعي في نفسه وانما جاء الظن في الطريق والقياس
ظني في نفسه فيكون الخبر اقوى وضعفه ظاهر فان المعتبر الظن الحاصل لنا والكلام في انه مواز للظن الحاصل في القياس
او ادون او اقوى وهو ما ذكر ثبت فالخبر وان صار مظنونا بالظن في الطريق فلا ليس الا الدليل الظني و
القطعية في الاصل لا تنفع اصلا وهذا الظن الحاصل الان لا يربو على القياس وهو واضح

احكام

الافعال النبوية صلوات الله تعالى عليه وعلى آله وهي من السنة كما مر فوجب التعرض لحالها لا اتفاق في افعاله الجبلية
الصادرة بمقتضى الطبيعة في اصل الخلقة وهي الافعال العادية كالقيام والقعود والاباحة مطلقا عن خصوصية

بالنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم والامة بل الاباحة عامة وفيما خص به اي في الافعال التي علم اختصاصها به صلى الله عليه وعلى آله وسلم
من جهة الحكم المتعلق بها كالزيادة في النكاح على الاربع والوصال في الصوم تخصيصه صلى الله عليه وسلم
واما حديث الوصال فقد مر في بحث الامر وهو انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم واصل فرأى بعض
فتبعه اصحابه فمنعهم وقال لست كهيئتكم اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني رواه غير واحد من ائمة الحديث
ومنهم الشيخان لكنه باختلاف اللفظ وفيما ظهر بيانا بالقول كنحو صلوا كما رأيتموني اصلي او قرينة كوقوعه بعد
كالتيمم الى المرافق الاعتبار بالمبين في العموم له وللامة والخصوص به او بامته صلى الله عليه وعلى آله وسلم والوجوب
والندب والاباحة وهو ظاهر بقي الكلام في الحديثين اما الحديث الاول فقد خرجه البخاري ولكن فيه دلالة
كونه بيان المجمل من قوله تعالى اقيموا الصلوة وامثاله فان الصلوة قد فرضت من قبل واديت مرارا
والمخاطبون قد صلوها مرارا وبعد حين حين ارادوا الرجوع الى اهليهم امرهم بالتعليم بالتاذين والامامة و
ليدوموا عليه ويعلموا اشياعهم او طانهم اذا رجعوا فهو تقرير للبيان الثابت من قبل فان تم البيان
تم ويكون تبيين الفعل بدلالة القول واما الحديث الثاني فذلك اظهر فانه غاية ما لزم انه صلى الله عليه و
وسلم قد مسح الذراعين والامامة مسحهما بعد ورود الاجمال بل لا يحتمل فعل من قبل فيفيد الاقتصار على الكفين والاحاديث
متعارضة في الذراعين والكفين والمحدثون صححوا الثانية وبعض منا كالشيخ عبد الحق الدهلوي رحمه الله تعالى
خرجوا الصحاح في الذراعين ايضا وحكموا بان الاحتياط في الذراعين وكون التيمم خلف الوضوء يرجح حديث
الذراعين والله اعلم وبعد بقي قلق فان الآية في التيمم مطلقة لا مجملة قال عز من قائل وان كنتم مرضى
او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا
بوجوهكم وايديكم ان الله كان عفوا رحيما وقد مر في فصل الاجمال من فصول الكتاب انه لا اجمال في امسحوا ايديكم
على ما هو التحقيق فلو كان بيانا لكان بيان تغيير فان كان مطلقا فيقيد وان انقض لا يستقيم
الا التخيير ثم انه لو قيل ان الآية على اطلاقها والاحاديث الواردة في التيمم لا بعضها

الكيفي ونحوها على الشمول الى المرافق بيان لا فرادها كالقراءة في الصلوة فانها مطلقة وقد ورث
في بسور مخصوصة وبرد على اختلاف الروايات عن عمار من الاقتصار على الكفين والا دار لي
في والى نصف الذراع والى الاباط فيكون هذا التحيز لئلا يخالف الاجماع ان قلت ان الاحاديث
بالقراءة وقعت في الصور قرائة قراءة واصحابه بسورة كذا واخرى كذا فلزم التخيير بخلاف احاديث التيمم
في السورة
في الاحاديث عن عمار مضطربة الرواية والحادثة واحدة فيكون الصحيح منها واحدا فلا بد من الترجيح
ما ليس لهمنا جمع الاحاديث في الاطلاق بل المقصود ان الاية مطلقة والاحاديث ان صحت جمعها فمثلها
في القراءة ونحوها والا فهو بيان للايقاع نحو من انحاء الاطلاق فانه في الحاق لا يقع الا متعينا وليشيع ذلك يكفيك
تبة للكفين مثلا كما في حديث عمار وههنا حكاية لطيفة نافعة للمهتدين فاعلم ان شيخنا ومادينا شيخ الاسلام
الوقت السيد عبد الرزاق الامي الكاشف لاسرار الالهية الباذل همه في كل الاوقات في المرضيات
لعية صاحب الاحوال العظيمة الحميدة لا يدعي القدماء كابي يزيد وجنيد ونحوهما الا قليلا عليه الرحمة تيمم يوما الى نصف الذراع فاقتصر بعد
الوضع على الكفين ظاهرا وباطنا فبعض الحاضرين عظموا امره وقالوا ان التيمم غير جائز فقال الي احترث انه يكفيك
ان كثيرا الى ان الهمه الله تعالى القول في الاسرار الالهية والاحكام الشرعية وغيرها مما يخبر كذا وضع الالهام وهو اخبار
خلف كانه اخبار طبيعة استره الله تعالى بجلابيب الرضوان فجاء عندي ليفتي متعاطي العلوم الظاهرة من الفقه و
الكلام والمعقلية من المنطق ونحوه وطعن فيه بانه مخالف للشريعة فان الهداية وغيرها من الكتب الحنفية ينادي على
عدم الصحة وهو صح لم يرا ابيح الاعتقاد في جنابه فقلت لهم ولم اكن مبالغا في الطريقة ساعتئذ انه مخالفة
الهداية لا الحديث كما في الكشف فانما ورث من خالف ما جاء الرسول صلى الله عليه وعلى اله
وسلم وهو يعد تحت حجب الاستار مستور كما لا يظهر المخفي في كتب الحديث والله اعلم وما سوى ذلك بان
فعل مثلها ولا معلوم الاختصاص به صلى الله عليه وعلى اله وسلم ولا بيان مجمل فان علم حكمه في حقه عليه السلام
الوجوب والندب والاباحة فلهم حكمه ومنهم الجصاصي قالوا الناسي ومن بعدهم يقولون ان الامة مثله

فان وجب علينا وجب عليهم وبالعكس وقيل التاسي واجب في العبادات خاصة وفي التبيين القائل ابو علي خلاد
والكرخي والاشعرية قالوا الجصاص الا بدليل معمم وقيل ابن الحاجب وقيل كالمجهول فان فيه مذاهب كما سيأتي
دليل جادونه ههنا تشبيه بالمجهول وتفصيل ان الشيخ ابن الحاجب حرر المذاهب بكذا فانه قيل في العبادات
وقيل كالمعلوم وان لم يعلم فالوجوب والندب والاباحة والوقف والمختار ان ظهر قصد القربة فندب والا فاباحة فان
اراد ان من قال في مجهول الصفة قال بمثل القول ههنا فيلزم ان يكون قائل الندب مثلا قائلا ههنا ب
فيلزم ان يكون من مذهبه ان علم الوجوب او الاباحة فالندب في الاقتداء وهو بعيد وغير واقع بالاستقراء وان
اراد التشبيه في قول كالوقف مثلا او الايهام منه خصوصه فتشبيه بالمجهول بعيد ان وجد قائل لك لنا ان الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم كانوا يرجعون الى فعله صلى الله عليه وعلى آله وسلم احتجاجا واقتداء يعني يعتقدون
صلى الله عليه وعلى آله وسلم ويستدلون بان الفعل لانه فعله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال امير المؤمنين عمر
رضي الله تعالى عنه في تقبيل الحجر لولا اني رأيت النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقبلك ما قبلتك كما في الصحيح
امثاله كثيرة ولن يتم اذ ثبت ان امير المؤمنين كان عارفا بصفة التقبيل قبل الفعل النبوي ولو ظاهر
فان مثل هذا الحكم لا يخفى عن مثله الاتقى فقد علم شموله الامة من قبل بدليل فلا دلالة في الفعل لان المقصود ان
امير المؤمنين استدل على التاسي بفعله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهذا القدر يكفينا نحن فيه ولنا ايضا قوله
تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والتاسي بالمثل صورة وصفة يعني ان التاسي في الفعل
هو فعل مثل فعل المتاسى به من حيث الصورة بان فعل الصلوة مثل صلوته والصفة بان فعل مندوبا ان
فعله كذلك وهكذا وهو المطلوب في التحرير ومثله قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فان الاتباع
ان يفعل مثل فعل المتبوع على الوجه الذي فعل اقول توهم ان الاتباع ما ذكر لم يكن المتنفل المقتدي للمفترض
بان كان قد صلى فرضه ثم اقتدى بمفترض ظهرا في الجماعة مثلا متبعا للمفترض في الاداء فانه لا يأتي
بمثل فعل المتبوع نفلا ووجوبا فان المتبوع آت بالفرض والمقتدي آت بالنفل بل النفل بالمقدم كذلك

هو البحث على المراد بلفظ العصر في تعريف الاجتهاد كما قال ابن الحاجب وغيره وفي عبارة الفرع له
ومن يسميه بالقوة القدسية من العمدة في هذا الباب او لو لا هذه لما حصل الاجتهاد ولو ان حصل ما ذكر الشرائط
ونفس القول عليها يسمع كونهم الا مستند الا به كما لا ذكره والذكر وغيرهم مما هذا ثم اعلم انه اختلف في انه
اذا تكررت الواقعة فهل يجب على المجتهد تكرير النظر وتكريره فيه قال بعضهم وعليه القاضي فان الاجتهاد كثيرا
ما يتغير وادعى الحق علته انه على هذا فيجب تكريره ابدا الدوام احتمال التغير وضعفه ظاهر فان السبب ووضح لكان
وهو لا بد دوام ما لجواب الظاهر الاستصحاب وعدم التغير وقيل انه لكان المجتهد ذاكرا للدليل فلا يجب عليه الاجتهاد
ثانيا والنظر مكررا وان لم يكن ذاكرا له فيجب وهو مذهب المحقق قدس سره وعلى الآمدي والنووي ولا ريب
انه احوط وقيل لا يجب تكرر النظر مطلقا سواء كان ذاكرا للدليل اولا وهو محكي [illegible] حيث
قال ولا يجب تكرار النظر بتكرار القضية بل يستصحب حكم الاول او الدليل [illegible] فان رأى ان يكرر النظر الى
بلا موجب واحتمال ان يطلع في النظر الثاني على ما لم يطلع عليه في النظر الاول يدفعه الاصل [illegible]
لان زادت فيه القوة بكثرة الممارسة والاطلاع غير بعيد او بمضي الزمان وكثرة الممارسة والاطلاع قد زاد
القوة منقول احتمال ان يطلع في الثاني على ما لم يطلع في النظر الاول فلا ينبغي ان يقصر ويقال ان
مضى زمان وزادت القوة بسبب كثرة الممارسة وكثرة الاطلاع كرر النظر والا فلا واجتهاد [illegible] نافع
له فلا يشترط للاجتهاد العدالة [illegible] على المجتهد [illegible] بمقتضى اجتهاده لا ينفع
بغيره لا يجوز للمقلد تقليده بقوله [illegible] فاسق [illegible] ولو كان عالما [illegible] فيما
[illegible] والمجتهد هذا على طريق جواز التجزي للاجتهاد واما على [illegible] فتقليد مطلقا و
[illegible] انما يلزم [illegible] العالم [illegible] الاول فان المجتهد من الصحابة
وغيرهم كانوا يفتون من غير [illegible] ويستفتون من غير نكير [illegible] وتقليد الافضل متعين
عند [illegible] النظر [illegible] اتباع [illegible] عقلاء [illegible] مخلوقات
لما منهم على جواز تقليد المفضول مع وجود الافضل وعن احمد وغيره المنع [illegible] وتجزي
مع [illegible] للمجتهد مع التعارض والتكافؤ فان المجتهد [illegible] للمقلد كالدليل للمجتهد عند التعارض

[illegible]

باب يكفر التقليد في الاصول ... في العلم المجتهد بن ولي عن المقلد فكذا الحكم بن ... الكافر ... وبين
الدينية كوجود الباري تعالى وقدرته وعلمه وارادته وارسال المرسلين والنبيين والائمة عليهم السلام واثبات
صدقه وغيرها ام يجب النظر فيها ولا يجوز التقليد ام يحرم النظر بل يجب التقليد الاول مذهب عبيد الله
العنبري وبعض الحشوية والثاني مذهب الاكثرين والثالث مذهب الاولين للاول ان ... لجواز التقليد
الثالث وهو القائل بوجوب التقليد وحرمة النظر وجوه الاول لزوم الدور لو وجب النظر وتقريره
ان العلم بوجوب النظر موقوف على العلم بالله تعالى لان ايجاب النظر عليه والعلم بالايجاب موقوف على النظر
فموقوف على وجوبه فالعلم بوجوب النظر موقوف على العلم بوجوبه وهو الدور وهو مبني على ان وجوب النظر
بالسمع لا بالعقل والثاني انه اكتفاء النبي صلى الله عليه واله من الكفار بتكلمهم الشهادة في صحة التكليف اسلاما
فلو وجب النظر لما اكتفى النبي صلعم من الكفار بمجرد التكلم بالشهادة وقبل ... بل علمهم بيان الاستدلال
ولما لم تطلعهم واكتفى بتكلمهم الشهادة علم انه لا يجب النظر ويجوز التقليد في الاصول والثالث قوله
عليه السلام عليكم بدين العجائز ... ان ... ولا ... فان دينهن مجرد التقليد
لعدم قدرتهن على الاستدلال فيدل على ان اللازم علينا التقليد لا النظر والرابع نهي
الصحابة عن الكلام في مسألة القدر وروي انه عليه السلام خرج على اصحابه وهم يتكلمون في مسألة القدر
فغضب حتى احمر وجنتاه فقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا
فيه ابدا وروي ايضا انه عليه السلام قال اذا ذكر القدر فامسكوا فلو كان النظر جائزا في الاصول
لما نهاهم عنه في هذه المسألة وفيه عدم ايجاب الاستدلال على ... من مسائل الاصول عن احد منهم او من
الصحابة وعدم امر احد منهم به وهو يدل على عدم الوقوع او لو وقع لنقل الينا كما نقل في الفروع لتوفر الدواعي
اليه وهو وان لم يدل على عدم الجواز فلا اقل من ان يدل على عدم الوجوب وجواز التقليد والسادس
ان الاصول اغمض وادق من الفروع فان الفروع اكثر ادلتها الكتاب والسنة والاجماع وهي ... كونها
... محفوظة مضبوطة في الكتب بخلاف الاصول فان دلائلها امور عقلية دقيقة لا ينظر فيها
الا ... بعيد ... فاذا لم يجب النظر عليه في الفروع مع انه عليه فهو في الاصول لكون النظر فيها اصعب واولى

شرح مسلم الثبوت ... [illegible] ... نظام الدين ...